

**O sentido do espírito no humano:
Estudo sobre a determinação antropológica
na obra de Kierkegaard**

Sara Filipa Matias Carvalhais de Oliveira

**Tese de Doutoramento em Filosofia,
especialidade em Antropologia Filosófica**

Abril, 2016

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia, especialidade em Antropologia Filosófica, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Nuno Vieira da Rosa e Ferro.

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

(SFRH/BD/39988/2007)

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.

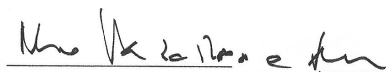
O candidato,



Lisboa, 1 de Abril de 2016

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a
designar.

O(A) orientador(a),



Lisboa, 1 de Abril de 2016

Aos meus Pais.

AGRADECIMENTOS

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia agradeço a concessão da bolsa que me permitiu dedicar-me exclusivamente à elaboração da tese durante quatro anos. Agradeço também ao Søren Kierkegaards Forskningscenter ter-me acolhido e oferecido excelentes condições de trabalho durante as minhas duas estadias. À Hong Kierkegaard Library agradeço a grande oportunidade que me ofereceu de lá estagiar, bem como o apoio financeiro concedido. A Cynthia Lund e a Bjarne Still Laurberg agradeço as ajudas que, a vários níveis e muitas vezes, me dispensaram.

A Niels Jørgen Cappelhørn, Gordon Marino, Jon Stewart, Joakim Garff, Ettore Rocca, Patrick Stokes agradeço a disponibilidade que sempre tiveram para, no meio dos seus muitos afazeres, discutir alguns temas relacionados com a minha investigação.

Ao Professor Nuno Ferro, meu orientador, pelo seu repetido empenho em rever atentamente todas as versões do texto da tese, bem como por todas as sugestões que me fez, e pelo incentivo contínuo.

Agradeço aos meus amigos Teresa, P.^e João Paulo, Maria José, Conceição, Marta, Bárbara, Mário e a amigos que aqui não nomearei.

Finalmente, agradeço aos meus Pais por todo o apoio que me têm oferecido ao longo de toda a vida. Ao meu irmão, pelo seu constante interesse. Ao meu filho João, que, sem poder sabê-lo, me motivou. E ao meu marido, Samuel, por todo o cuidado que pôs em rever este texto, por, na penumbra e até ao fim, ter persistido em me entusiasmar.

Há dívidas de gratidão mais profundas.

O sentido do espírito no humano:

Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard

The meaning of spirit in the human being:

Study of the anthropological determinant in Kierkegaard's work

Sara Filipa Matias Carvalhais de Oliveira

O presente trabalho constitui-se como uma tentativa de exploração da compreensão kierkegaardiana do humano como “espírito” (“*Aand*”). Numa primeira etapa, em que se recorre à análise da estrutura constitutiva do humano como contradição, pretende mostrar-se como há uma “descompensação” na raiz da existência naturalmente dada. Por motivo deste “desequilíbrio”, o acontecimento espontâneo da vida é compreendido como doença (mais especificamente, como “doença para a morte”). Considera-se a estrutura do ponto de vista natural, a saber, as categorias com que este fundamentalmente opera: a afecção, a disposição, o talento. Explora-se o modo como o fenómeno de contradição/da doença se manifesta no momento da ocorrência de um choque na compleição dupla (isto é, psicofísica, ou ideal-imediata) do sujeito, de modo que se percebe que a vida é, mais propriamente, desespero. São analisadas as várias modalidades do desespero, cada uma das quais está pendente da estrutura dúplice e contraditória do humano, e considera-se o desespero quanto ao grau de consciência do indivíduo a esse respeito. Numa segunda fase, analisa-se o contraponto dialéctico do desespero – o espírito. De facto, na obra de Kierkegaard, a determinação espiritual surge como a possibilidade que corresponde à erradicação do desespero no indivíduo humano e, concomitantemente, ao cumprimento de si próprio enquanto tal. A noção de espírito é, em consonância com os escritos de Kierkegaard, alvo de algumas desformalizações, por meio das quais se procura expor a natureza do acontecimento em questão: como fenómeno que faz do sujeito um “indivíduo” (no sentido técnico que Kierkegaard atribui ao termo), como momento de interioridade, de seriedade, de carácter, e, finalmente, de transparência “perante Deus”.

This work represents an attempt to investigate the Kierkegaardian conception of human beings as “spirit” (“*Aand*”). In the first part, where an analysis is made of human beings' constitutive structure as being a contradiction, the aim is to show how there is a “non-compensation” underlying naturally granted existence. On account of this “unbalance”, the spontaneous occurring of life is seen as a sickness (more specifically, as the “sickness unto death”). The structure of the natural point of view is considered, that is, the categories with which it fundamentally operates: affection, mood and talent. The way in which the contradiction/illness phenomenon appears at the moment of the occurring of a collision in a subject's double structure (that is, psychophysical or ideal-immediate) is investigated, so that it can be seen that life is, more correctly, despair. There is an analysis of the various kinds of despair, each of which is subject to human

beings' two-fold and contradictory structure, and despair is considered with reference to the degree in which an individual is aware of it. In the second part there is an analysis of the dialectical counterpoint of despair – the spirit. In fact, in Kierkegaard's works spiritual determination emerges as the possibility corresponding to the eradication of despair in human individuals and, at the same time, to the fulfillment of oneself as such. The notion of spirit is, according to Kierkegaard's writings, the object of several deformatizations, through which there is an attempt to expound the nature of the event in question: as a phenomenon that makes a subject into an "individual" (in the technical sense that Kierkegaard ascribes to the term), as a moment of interiority, earnestness, character and, lastly, transparency "before God".

PALAVRAS-CHAVE: carácter, contradição, desespero, disposição, doença, espírito, interioridade, seriedade, síntese, transparência.

KEYWORDS: character, contradiction, despair, mood, sickness, spirit, inwardness, earnestness, synthesis, transparency.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

§1. <i>O tema da tese</i> . Explicação do seu título. O que aqui se entende por “determinação antropológica”. O seu evidente (ou não tão evidente) enquadramento no âmbito da “antropologia filosófica”. A dependência do tema desta tese relativamente a uma tradição. A assunção da dependência de uma tradição como devida e inescapável. Que a dependência desta tradição faz que o tema da tese exceda o âmbito da “antropologia filosófica”: os limites daquilo que se pode explorar “filosoficamente” na obra de Kierkegaard. Breve referência à relação entre Kierkegaard e o projecto de uma <i>fenomenologia do espírito</i>	1
§2. <i>Kierkegaard como “Kierkegaard”</i> . Alusão à complexidade da estrutura da obra de Kierkegaard. Como não se trata de procurar a “verdadeira voz” ou as “intenções” do autor. O ponto de vista aqui adoptado para o tratamento da obra de Kierkegaard.....	8
§3. <i>O “método”</i> . Tentativa de aproximação <i>descritiva</i> . Que o presente trabalho não pretende ser uma discussão da literatura secundária sobre a “antropologia de Kierkegaard”. A ineficácia de uma concentração só na literatura secundária para a compreensão dos fenómenos em causa. A “natureza” da tarefa do comentário. A disparidade fundamental entre a tarefa do comentador e a da “descrição”. Os textos da obra de Kierkegaard que constituem o ponto de partida do presente estudo. <i>O projecto desta tese</i>	18

PARTE I

A DEFINIÇÃO DO SER HUMANO COMO ESPÍRITO: EXPOSIÇÃO DA SUA ESTRUTURA FORMAL

§4. *A relação.* A “determinação” “físico” e a determinação “psíquico”. O preconceito ôntico ou substancial e a tentativa de descrição fenomenológica. O momento fenomenológico «corpo»: o imediato e o erótico-musical. O momento fenomenológico «alma»: a sua onnipresença, a determinação da idealidade e o fenómeno da linguagem. A mudez intrínseca ao imediato da vida; a música enquanto uma “como que” língua. A relação entre “físico” e “psíquico”: que a relação entre “físico” e “psíquico” está dada. A relação enquanto «unidade negativa»: o indivíduo humano enquanto o princípio de contradição “em carne e osso”. A angústia como sentido da relação imediata entre corpo e alma. A união da relação no “espírito”. Estabelecer-se a si mesmo/ser estabelecido por outro: a derivação da relação.....29

§5. O significado existencial do princípio de contradição. A «relação à relação» e a consciência de si enquanto consciência da contradição que se é. A hipocrisia natural ancora na «unidade negativa»: o fenómeno da afectação. A compreensão de P.M. Møller do fenómeno da afectação como antecedente da compreensão kierkegaardiana da hipocrisia natural. O «terceiro positivo» e a sua diferença da «unidade negativa». A identificação entre o si próprio e o «terceiro positivo». A «relação à relação» não assegura, por si só e de modo abstracto, a compreensão do ser humano como «espírito»: o desespero como «relação à relação» sem posição de si mesmo enquanto si mesmo....93

§6. A síntese e a sua sobredeterminação: os momentos da síntese enquanto desformalizações da estrutura básica da «unidade negativa». Indicações de natureza formal quanto aos vários aspectos da síntese, “funcionamento” dos aspectos da estrutura sintética na «unidade negativa» e o seu modo de ser sob a determinação espiritual da existência: finito – infinito; temporal – eterno; liberdade (possibilidade) – necessidade.....131

PARTE II

O PONTO DE VISTA NATURAL COMO DESESPERO: O ESTÉTICO.

§7. *Estrutura do ponto de vista natural.* O sentido do «imediato» enquanto regime de sentido: o sistema categorial estético enquanto regime de sentido do «ser». A noção de visão da vida («*Livs-Anskuelse*») e sua desambiguação. As noções fulcrais do sistema categorial estético: afecção, disposição, talento. A afecção como momento fundamental do regime do «ser». Análise da disposição. O “aproveitamento” da existência, o espírito determinado como «*dom*» ou «*talento*» («*Gave*») e os diversos estádios do “aproveitamento” da existência. O limiar do «ser da vida»: breve referência ao regime existencial estético como tédio. Retorno ao tema da disposição: a conformação do olhar pela disposição como desespero. A possibilidade que se abre com a consideração do ponto de vista natural: a insatisfação da existência no “aproveitamento” da vida e a vida como doença.....149

§8. Que é o desespero. O desespero como doença. A possibilidade da possibilidade do desespero: ser e não-ser quem se é. A morte como acontecimento da natureza e a morte como corrosão da personalidade. A «doença para a morte»: a morte sem morte do desespero. O desespero como «vantagem» («*Fortrin*»): a identidade, quanto à possibilidade, entre desespero e espírito. Possibilidade e realidade do desespero como determinação da vida: a imposição de uma categoria ao fenómeno resultante da situação de atenção a si mesmo.....227

§9. A reflexão do desespero nos momentos da síntese e o desespero como acontecimento que envolve a totalidade da constituição sintética. O desespero considerado sob a determinação finitude – infinitude: o desespero da infinitude e o desespero da finitude como acontecimentos de sentido ambíguo. O desespero da infinitude como reflexão existencial de uma projecção imaginária de si mesmo. As três formas de infinitização imaginária do «eu»: pelo sentimento, pelo conhecimento, pela vontade. O desespero da finitude como forma de “prostração ontológica”, de assunção da predeterminação da vida e de comedimento da existência. A ancoragem do desespero da finitude em determinações numéricas: a regra de vida «os outros» como produtora de

uma «geração equívoca». O desespero considerado sob a determinação possibilidade – necessidade: o vínculo a si mesmo e o em-aberto de si mesmo. O desespero da possibilidade: a rejeição da facticidade e a suspensão da transposição da determinação ideal na realidade. O desespero da necessidade: o fatalismo-determinismo e a trivialidade-filistinismo.....245

§10. *O carácter generalizado do fenómeno do desespero.* O desespero enquanto radicado no modo espontâneo do decurso da vida ou a vida natural como uma consequência do desespero: a ausência de uma figura «ôntica» do desespero. Retorno ao problema da possibilidade e da realidade do desespero: o tempo da vida como tempo de desespero. A «consideração comum» e a consideração “médica”, o «conhecedor da alma» e o doente de desespero. Não estar desesperado é estar desesperado: necessidade de um veto existencial do desespero para a constituição de si mesmo como espírito; a diferença entre uma determinação fáctica e uma determinação de sentido. Desespero e «abatimento». A consideração do desespero do ponto de vista da consciência e o problema do inconsciente. Inconsciência e incurabilidade. A escala do desespero ou a gradação na consciência de si. O *desespero* inconsciente e o estado de desespero como o sabor da vida: a *ignorância* de se estar em desespero. A «*carência de espírito*» («*Aandsløshed*»): a ignorância desesperada de se ter um *eu*, a ignorância desesperada de se ter um *eu eterno*. Introdução ao tema do desespero consciente.....293

§11. O desespero consciente: a consciência do desespero enquanto tal; o desespero que está consciente de ter um *eu*; o desespero que está consciente de ter um *eu eterno*. *Desespero da fraqueza* e *desespero do desafio* enquanto modos existenciais de produção do desespero. Desespero da fraqueza: desespero sobre *algo* terreno ou desespero sobre *o* terreno. Desespero *do* eterno ou sobre si próprio: o acontecimento do «*fechamento*» («*Indesluttethed*») como desespero *de si próprio* do «eu». Desespero do desafio: querer ser si próprio no absoluto desprezo pela totalidade da existência.....327

PARTE III

A POSSIBILIDADE DE ABANDONO DO PONTO DE VISTA NATURAL: O SENTIDO DO ESPÍRITO NO HUMANO. A POSSIBILIDADE DE ERRADICAÇÃO DO DESESPERO

§12. Desformalizações do espírito no ser humano e o seu sentido. *Espírito e indivíduo* («*den Enkelte*»). O humano como raça ou espécie. A existência de um “universal humano”. O universal humano e a sua diferença da determinação do humano como espécie. O género humano é a espécie em que o indivíduo é “mais” que a espécie, mas o indivíduo é ele próprio e a espécie. A “impensabilidade” deste fenómeno: o indivíduo “é”, mas só a espécie se pode “dizer”; o carácter “fugidio” da determinação individual ancora no acontecimento do “si mesmo”. A ironia enquanto momento intervalar ou instante de separação do indivíduo da determinação da espécie. A incerteza e ambiguidade do poder da ironia e a insustentabilidade da posição irónica em vista da constituição do si próprio enquanto indivíduo: que a ironia tem que ser existencialmente anulada.....359

§13. Espírito e interioridade («*Underlighed*»). Aspectos preliminares: Liberdade e verdade; prova objectiva e certeza interior; verdade «para mim» e acção; a verdade para si como apropriação da própria originalidade («*Oprindelighed*»). A interioridade como forma de compreensão. A concepção supersticiosa do eu como acontecimento de ausência de interioridade. Interioridade e certeza; a certeza da interioridade enquanto posição. A compreensão abstracta do si próprio como carente de interioridade. A incerteza objectiva da interioridade: haver que correr o risco. Impossibilidade da verdade objectiva como produtora de sentido para a existência. A “concretude” da interioridade enquanto consciência e acção. Reduplicação («*Fordoblelse*», «*Redupplikation*»). A educação pela possibilidade. A angústia como determinação positiva em relação à educação pela possibilidade. Honestidade («*Redelighed*») diante de si mesmo como pressuposição da educação pela possibilidade.....387

§14. Espírito e seriedade («*Alvor*»). A falta de seriedade como o acontecimento universal da existência humana. A relação cómica à seriedade. Seriedade e disposição.

A identificação entre o «espírito» e o fazer-se morrer para a disposição. A seriedade como acontecimento de repetição («*Gjentagelse*») em que o indivíduo tem em si mesmo o seu ponto de aplicação, ou em que é ele mesmo o próprio ponto de aplicação. Espírito e personalidade. A personalidade imediatamente determinada e a personalidade como «ponto arquimédico» da vida. A constituição da personalidade é apenas possível por intermédio de uma decisão («*Afgjørelse*»): as condições da decisão na direcção da personalidade ou a precisão de consciência («*Samvittighed*»). A decisão como momento existencial que instaura a seriedade ou que pede a repetição. Espírito e carácter. O natural humano como acontecimento de «*Gemyt*». A diferença entre carácter e «*Gemyt*»: a marcação da diferença é para a seriedade como «originalidade adquirida do coração»; breve referência à noção de carácter.....457

§15. Noção e significado de transparência («*Gjennemsigtighed*») na terminologia kierkegaardiana. A transparência objectiva e a transparência antropológica. Algumas determinações do acontecimento da transparência. Aspectos do acontecimento antropológico da transparência: pureza de coração enquanto vontade de uma só coisa; simplicidade. A constituição de transparência requer um «salto». Indicações sobre a noção de salto. O acontecimento do «salto» abole o sentido natural das categorias: o fenómeno da transfiguração ou transposição categorial. A determinação «perante Deus»: a diferença entre o «eu humano» e o «eu teológico». A transfiguração categorial que decorre da determinação «perante Deus»: o desespero é, afinal, o pecado. A incerteza da transparência: impossibilidade subjectiva de certificação da reduplicação. A impossibilidade ontológica da transparência para o indivíduo humano ou a “reserva” do pecado original: inanulabilidade da melancolia no eu como resultado da pertença natural do indivíduo humano à espécie. Contemporaneidade existencial do acontecimento da obscuridade (falta de transparência), da incerteza de si e da determinação «perante Deus»: o carácter pardo da vida como o máximo reconhecimento que é possível do que somos. O sentido da transparência como tarefa: a tarefa de erradicação do desespero (ou a repetição do movimento «perante Deus») como acto de constituição antropológica em sentido próprio.....511

CONCLUSÃO

§16. Apanhado do percurso da tese; o que se apurou. Conclusão do apanhado: qual é, então, a diferença entre «espírito» e a «consciência infeliz» hegeliana? A constituição objectiva e a constituição subjectiva do si mesmo. A originalidade da compreensão “kierkegaardiana”. A impossibilidade de excluir fenomenologicamente a possibilidade da desolação («*Trøsteløshed*»); a desolação como possibilidade aquém da «consciência infeliz»..... 559

BIBLIOGRAFIA..... 603

FRIAR LAURENCE: *I'll give thee armour to keep off that word,
Adversity's sweet milk, Philosophy,
To comfort thee though thou art banished.*

ROMEO: *Yet banished? Hang up philosophy,
Unless philosophy can make a Juliet,
Displant a town, reverse a Prince's doom,
It helps not, it prevails not, talk no more.*

WILLIAM SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, Act Three, Scene Three

INTRODUÇÃO

§1.

O tema da tese. Explicação do seu título. O que aqui se entende por “determinação antropológica”. O seu evidente (ou não tão evidente) enquadramento no âmbito da “antropologia filosófica”. A dependência do tema desta tese relativamente a uma tradição. A assunção da dependência de uma tradição como devida e inescapável.

Que a dependência desta tradição faz que o tema da tese exceda o âmbito da “antropologia filosófica”: os limites daquilo que se pode explorar “filosoficamente” na obra de Kierkegaard. Breve referência à relação entre Kierkegaard e o projecto de uma fenomenologia do espírito.

«*O sentido do espírito no humano: Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard*». Este foi o título que se escolheu para o desenvolvimento de um programa de trabalhos cujo resultado é o que agora se apresenta. O título do presente trabalho merece, no entanto, uma breve clarificação. Em primeiro lugar, tal como se encontra mencionado no título do estudo, trata-se da consideração da *determinação antropológica enquanto tal*, isto é: está em causa aquilo que se entende ou que se há-de entender pela noção “homem”. Nessa medida, não está de forma alguma no centro deste estudo um fenómeno do “humano” esporádico, avulso, circunscrito: um entre outros fenómenos com que o “ser humano” se depara ou que se acha implicado nele pelo simples facto de “existir”, de “estar vivo”. Decerto que esses fenómenos também cunham aquilo que entendemos por “ser humano” e o modo como a vida acontece em cada um de nós; no entanto, tais fenómenos só terão cabimento e interesse por mor do esclarecimento daquilo que acontece ao indivíduo humano pelo facto de ser isso mesmo – *humano*. Ou seja, neste estudo procura tratar-se a determinação *eminentemente* antropológica ou a *determinação determinante* de todo e qualquer conteúdo propriamente antropológico (aquilo que faz que um indivíduo humano seja “homem”), tal como, a nosso ver, foi entendida por Kierkegaard. De facto, *não* se quer tratar aqui várias possibilidades de definição do *ser homem* ou do *ser-se humano*; o esforço é de cada vez feito unicamente no sentido de compreender aquilo que parece estar em causa na obra de Kierkegaard quanto ao “*ser homem*” do humano. Ora, visto que a compreensão de que *o homem é espírito* perpassa vários textos de Kierkegaard, procurar-se-á averiguar o seu significado e as suas implicações – qual o

sentido da afirmação segundo a qual aquilo que é próprio do humano é ser «*espírito*» («*Aand*»). Nos termos da obra de Kierkegaard, o sentido do *espírito* no humano parece identificar-se com o sentido do próprio humano enquanto tal. A ser assim, o *espírito* no humano é a determinação antropológica por excelência, aquela que fixa ou “diz” a *especificidade* do humano enquanto tal.

Todavia, o enquadramento de um estudo sobre a determinação espiritual do humano no âmbito, aparentemente mais restrito, da *antropologia filosófica* carece, ainda, de alguma clarificação. Isto deve-se ao facto de o termo «*espírito*» ser – por motivo de conotações ganhas histórica e teologicamente, mas também de determinações como que imediatas, pertencentes à compreensão espontânea e habitual – demasiado “carregado” de significados e propenso a ambiguidades. A ideia de que «o espírito» é a determinação própria do humano consente diferentes ângulos e abordagens: por exemplo, poder-se-ia levar a cabo uma investigação de como a consciência espiritual de si mesmo surgiu *historicamente*, ou de como se acha constituída em relação a um determinado enquadramento *teológico*. Ou seja, uma análise sobre «o espírito» no humano não tem por que ser realizada no âmbito da filosofia (mais especificamente, da antropologia filosófica), e muito menos tem que “pegar” nos textos da obra de Kierkegaard. Além disso, não é também óbvio que a exploração da noção «espírito» tenha que estar ligada à averiguação da “natureza” *do homem*. Mesmo no interior da obra de Kierkegaard, o termo «espírito» nem sempre é usado para designar uma realidade *antropológica*. Assim, em *Recomendado para auto-exame do tempo presente* fala-se, por exemplo, de alguns sentidos de «espírito» que não se identificam com o humano *enquanto espírito*: «espírito do tempo» («*Tidens Aand*»), «espírito do mundo» («*Verdens Aand*»).¹ Tanto acontece que o «espírito» no humano pode ser considerado de uma outra forma que não a “filosófica”, como também acontece que o termo «espírito» pode nada ter que ver com a antropologia. No entanto, na medida em que se tem a intenção de “seguir” as “pistas” fornecidas por Kierkegaard – de que a determinação propriamente antropológica corresponde ao espírito no humano² – e na medida em que se pretende tratar do «espírito» no humano num âmbito filosófico (ou, se se preferir, a partir do interior de uma determinada compreensão da filosofia), então

¹SKS 13, p. 96. Todas as referências à obra de Kierkegaard serão feitas segundo a edição indicada na bibliografia, com as iniciais SKS.

²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129: «O homem é espírito».

pode dizer-se, sem dúvida, que o presente trabalho encontra um evidente enquadramento no âmbito da *antropologia filosófica*.

Mas, sendo assim, torna-se necessário precisar, ainda que de modo muito sumário, aquilo que se entende por *antropologia filosófica*. A expressão “antropologia filosófica” é, em parte (do ponto de vista da própria consideração filosófica), *redundante*, e isto pelo simples motivo de que não há filosofia onde a preocupação fundamental não seja, no fim de contas, o humano. De facto, passa-se com a expressão “antropologia filosófica” o mesmo que com outras expressões pleonásticas (por exemplo, a expressão “filosofia da vida”). Toda a filosofia é antropologia, na medida em que a filosofia, para que o seja, tem sempre que ter que ver com aquilo que é humano. Sendo assim, a antropologia filosófica não constitui um “ramo” da filosofia, mas explicita antes o próprio interesse primordial e último da filosofia: o humano. Nesse sentido, não importa *fundamentalmente* o momento em que tenha sido cunhada e tenha entrado em uso a expressão “antropologia filosófica”: na realidade, esta já existia muito antes de ter vindo à expressão como uma qualquer “disciplina” da filosofia. Pois com a expressão “antropologia filosófica” exprime-se, no fundo, *o cuidado da própria filosofia enquanto tal*.³

Ao mesmo tempo, por outro lado, a expressão “antropologia filosófica” não é redundante (do ponto de vista da antropologia, não já do ponto de vista da filosofia), visto que a antropologia – enquanto discurso sobre o humano – não se encerra meramente na filosofia. Não, porém, como se se encerrasse num outro âmbito do “saber” ou num conjunto de “áreas de conhecimento” (na teologia, ou na sociologia, ou na química, ou num somatório de todas as “disciplinas” à luz das quais o humano pode e tende a ser considerado). Levadas ao máximo do seu desenvolvimento, o aglomerado de todas as conquistas destas “ciências”, “conhecimentos” ou “saberes” não produziria a compreensão do humano, não poderia nunca produzir a transparência do humano. Quer

³A identificação da filosofia com a antropologia filosófica é evidentemente problemática e mereceria discussão, pois há uma longa tradição que identifica o sentido primário da filosofia com o que habitualmente se designa por “ontologia”. Por outro lado, a identificação aqui estabelecida de modo tão apressado tem também uma longa tradição, a que decorre da “viragem antropológica” levada a cabo pela sofística e por Sócrates e que encontrou, talvez, a sua expressão mais acabada na formulação das célebres questões kantianas. O que parece estar em causa na “viragem antropológica” é o reconhecimento de que a (aparentemente) mais abstracta das investigações acerca do que é o ente, no seu todo, deriva, em última análise, da relação intrincada entre o interesse que o sujeito tem pela vida, no seu todo, e o interesse que o sujeito tem pela sua vida, de tal forma que não é possível separar essas duas formas de interesse nem eliminar a ambiguidade de que o interesse por si necessariamente sofre (na medida em que, *precisamente por ser interesse por si*, é igualmente interesse pelo todo da vida, do ente).

dizer, a “antropologia” não se encerra em qualquer âmbito de “conhecimento”. Desta forma, o humano também escapa fundamentalmente à “antropologia *filosófica*”. De facto, esta é, a saber, uma das consequências da própria consideração espiritual do humano tal como parece ser explicitada na obra de Kierkegaard: enquanto “espírito”, cada homem é irreduzível à *representação*, cada homem não está presente, não comparece ao conceito, por outras palavras, cada humano é um indivíduo *singular*.⁴ Nesse sentido, a própria antropologia filosófica é, enquanto tal, um empreendimento problemático, constituindo-se, no máximo, como uma tarefa incompleta e inacabada por natureza do próprio objecto, o qual nunca está (nunca pode estar) à sua mercê.

Há um outro aspecto que deve ser tido em consideração. Este aspecto não tem já que ver com o enquadramento da temática apresentada no seu quadro “disciplinar”, por assim dizer; tem antes que ver com o seu enquadramento na história do pensamento filosófico e teológico. O tema do humano como «espírito» está na dependência de uma *tradição* de pensamento, ou de tradições de pensamento. Este tema está, concomitantemente, alicerçado numa determinada compreensão e tem nela uma herança. Isto é o mesmo que dizer que não foi Kierkegaard quem “inventou”, assim como que “do nada”, que o sentido do humano poderia estar iminente na constituição do si próprio como «espírito» (seja qual fosse a compreensão concreta disso mesmo que se denomina como «espírito»). A problemática da compreensão espiritual do humano não surge pela primeira vez “em Kierkegaard” – e toda a compreensão kierkegaardiana deste tema assenta, por sua vez, em compreensões anteriores e é, pelo menos em parte, recebida delas. Não pertence ao âmbito do presente estudo a exploração da referida dependência (os momentos da obra de Kierkegaard que acusam tal recepção, até que ponto o fazem, etc.), mas é de justiça não passá-la por alto, sem mais, e, no mínimo, fazer menção ao pano-de-fundo mais evidente em que Kierkegaard encontra as suas calhas. Em primeiro lugar está, evidentemente, em causa toda a tradição judaico-cristã, em especial a neotestamentária, e o Cristianismo. Em segundo lugar, trata-se do âmbito mais próximo de toda a filosofia que surgiu por impulso do Idealismo alemão, e em especial da filosofia dinamarquesa de inspiração hegeliana à data de Kierkegaard.⁵

⁴Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 230.

⁵Neste sentido, cf. THEUNISSEN, M., “Das Menschenbild in der ‘Krankheit zum Tode’”, in THEUNISSEN, M. e GREVE, W. (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, p. 497: «Kierkegaards originäre Leistung nämlich beruht auf der Existentialisierung der anthropologischen Kategorien, die die philosophische und theologische Tradition bereitgestellt hat.»

Quanto ao primeiro ponto de referência de Kierkegaard, a tradição judaico-cristã e o Cristianismo, tenha-se em conta que a dependência da tradição judaico-cristã é *multíssimo explícita* e a sua presença ao longo de toda a obra de Kierkegaard é *inegável*. Esse facto não se pode perder de vista, se se quer perceber a natureza do empreendimento de Kierkegaard tal como ele mesmo o parece ter compreendido. O próprio Kierkegaard explicita, ainda que sem relacioná-la directamente com o projecto da autoria, a *dualidade* introduzida, segundo a sua compreensão, pelo Cristianismo. O problema do «espírito» é, segundo Kierkegaard, introduzido pelo Cristianismo: «*A fenda entre a carne e o espírito, que o Cristianismo trouxe ao mundo [...]*».⁶ Na realidade, toda a obra de Kierkegaard assenta, de diferentes modos,⁷ na referida dependência e não é completamente acessível ao leitor senão no âmbito da aceitação desta pertença.

Por motivo desta conexão fundamental, o próprio tema da tese excede, à partida, o âmbito da antropologia filosófica. Quer dizer, o «espírito» está, na sua origem, para lá de qualquer filosofia, para lá de qualquer antropologia filosófica. No âmbito da antropologia filosófica, pretende apenas compreender-se *as condições, que radicam no indivíduo, em que tal acontecimento se torna possível* para o humano. Mas, de forma alguma, pode pretender-se que essa (suposta) compreensão, vá ela até onde for (seja mais ou menos limitada, falhe mais ou menos a explicitação discursiva do acontecimento do humano como espírito), se substitua ao acontecimento que é por ela (supostamente) compreendido. Nesse sentido, o tratamento de um tema como o “espírito no humano” encontra na antropologia filosófica (como, de resto, em qualquer outra perspectiva “especializada”) apenas o seu lugar *provisório*, sempre *artificial* e, acima de tudo, é no fundamental *radicalmente insuficiente* quanto ao aviamento da vida do sujeito levado por uma tal concepção de si mesmo. Por outras palavras: o acontecimento do «espírito» no humano não é “um assunto” que possa ser tratado em algumas “áreas de conhecimento”; o acontecimento do “espírito” é, muito pelo contrário, uma possibilidade que não se executa *nunca por meio da sua tematização*, seja ela de que natureza for, e que só se constitui quando é, na vida de cada um, levado às suas últimas consequências – ou seja, até à morte. Por tudo isto, há um momento da

⁶*Ou/Ou, Parte I, SKS 2*, p. 93.

⁷Os quais estão penderes do posicionamento de cada pseudónimo face ao Cristianismo, no caso em que essa relação seja explicitada pelo pseudónimo de cada vez em questão, bem como do cabimento de um projecto alternativo à existência natural.

presente investigação que cai fora dos limites, que excede as próprias fronteiras da indagação “filosófica”. Mais: segundo Kierkegaard, tal momento não é possível no quadro da “linguagem” – e isto, porque o fenómeno do «espírito» no humano não é passível de ser subsumido no discurso nem é uma categoria dele, qualquer que seja a sua natureza. Será esse o sentido que eventualmente habitará a seguinte expressão de Anti-Climacus: «*O indivíduo singular encontra-se aquém do conceito. Não se pode pensar um indivíduo singular, mas apenas o conceito “homem”*».⁸

Paralelamente a tudo isto – e antes mesmo de se chegar ao ponto em que se esbarra com a fronteira do horizonte aparentemente aberto pela antropologia filosófica (e pela linguagem, em sentido mais lato) – põe-se o problema de saber até que ponto é possível (é “lícito”) falar de filosofia no caso em que há pressupostos totalmente declarados e assumidos a embeber toda a produção literária de um autor (neste caso, Kierkegaard),⁹ os quais se caracterizam justamente por, no limite, *transcenderem* toda a tentativa de descrição do horizonte fáctico que pode ser filosoficamente descrito – e que, todavia, se encontram sempre “lá”, a animar toda a produção. A isto talvez se possa procurar responder dizendo que a filosofia se esforça sempre por ter no *universal humano* o seu ponto de partida (o mesmo acontece na obra de Kierkegaard, pelo menos em muitos dos seus textos). É certo que é variável o modo como se sujeita o universal humano a interpretação (e o sentido que se confere às descrições formais pode ser divergente). Mas, de qualquer modo, o ponto de partida é o mesmo: as constantes universais do homem. Que haja algo como um ponto de vista interpretativo por detrás de uma descrição da existência não retira a validade, a havê-la, à referida descrição. Não é também pelo facto de Kierkegaard ter proposto um «*correctivo existencial*»,¹⁰ em consonância com o seu diagnóstico da situação que se vivia (pelo menos) no seu tempo e como alternativa a ela (e não apenas se limitar a descrevê-la ou a fazer constatações sobre ela, ao modo de mero assistente do espectáculo do mundo), que o menino se esconde com a água do banho, por assim dizer. De facto, o que há que ter-se em mente – e que pode ser posto à discussão – é, de cada vez, o momento de *descrição* antropológica constante dos textos de Kierkegaard: o instante da contemplação das

⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 230.

⁹ Embora seja assim de modo diferente no que concerne a cada um dos seus pseudónimos, algo que não iremos considerar.

¹⁰ Sobre a noção de «correctivo existencial» ver, por exemplo, *Fædrelandet* 31. Jan. 1854, SKS 14, p. 114; e *Sobre a Minha Actividade como Autor*, SKS 13, p. 25.

possibilidades da existência – independentemente de categorias, que também neles se encontram, que pertencem a outros domínios da compreensão e que não requerem, por isso mesmo, ser filosoficamente explicitadas, antes podem ser “deixadas em sossego” pela filosofia. Desta forma, se há limites quanto ao que se pode explorar filosoficamente na obra de Kierkegaard, isso não significa, evidentemente, que a obra de Kierkegaard não esteja apta, sem mais, a ser lida filosoficamente, isto é, no contexto de uma procura da identificação e explicitação daquilo que corresponde ao *universal humano*.

Finalmente, a obra de Kierkegaard é não só é herdeira de uma tradição filosófica que deriva da compreensão antropológica cristã, como também se encontra na esteira de uma tradição filosófica mais imediata, a qual tem o seu ponto de apoio em Hegel ou nas leituras de Hegel por parte dos hegelianos dinamarqueses que Kierkegaard teve a oportunidade de conhecer (bem como de outros filósofos do Idealismo alemão, como Fichte e Schelling). Não se deve também perder de vista o modo como no pano-de-fundo da produção de Kierkegaard está toda uma elite intelectual dinamarquesa borbulhante de ideias “hegelianas”. A teia de influências do pensamento de cariz hegeliana sobre Kierkegaard é extremamente complexa e tem sido vastamente investigada.¹¹ Não iremos debruçar-nos sobre este tema, mas há que notar o seguinte. A influência hegeliana sobre Kierkegaard é um traço notório de muitas passagens da sua obra, na medida em que alguma da sua *terminologia* trai a ancoragem hegeliana. Todavia, não só quanto à terminologia, mas também quanto ao seu *projecto* parece haver um determinado enquadramento de Kierkegaard no panorama de Hegel. De facto, se considerarmos como Kierkegaard apresenta as possibilidades de desenvolvimento espiritual da existência humana, não dá a parecer que, apesar de todas as diferenças (radicais, até) entre o projecto kierkegaardiano e o projecto hegeliano, também em Kierkegaard está em causa uma *fenomenologia do espírito*? Se assim for, terá que acabar por se considerar qual é a diferença fundamental entre a fenomenologia “hegeliana” e a fenomenologia “kierkegaardiana”. De facto, Kierkegaard apresenta possibilidades de progressão da consciência de si do humano, até ao ponto do seu máximo desenvolvimento possível. Ora, o mesmo acontece em *A Fenomenologia do Espírito*. A situação é ainda mais complexa, porque a diferença de sentido entre “Kierkegaard” e Hegel pode ser radical e, todavia, ter exactamente a mesma

¹¹A título de exemplo, refira-se o trabalho de STEWART, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

formulação, facto que requereria análise se estivesse aqui em causa um estudo comparativo. Em qualquer dos casos, a descrição daquilo que se entenda como o mais elevado grau de “explicitação” existencial do si mesmo que é possível, aquilo para que, em cada caso, se tende na existência, aquilo que há em cada caso que alcançar para si na vida, etc., não é de modo nenhum idêntico na compreensão de Kierkegaard e em *A Fenomenologia do Espírito*. De todo o modo, a descrição das possibilidades da existência (a atenção aos movimentos da vida, a captação dos seus desdobramentos, a tentativa de explicitação das suas metamorfoses) é sem dúvida um esforço comum a ambos.

§2.

***Kierkegaard como “Kierkegaard”.* Alusão à complexidade da estrutura da obra de Kierkegaard. Como não se trata de procurar a “verdadeira voz” ou as “intenções” do autor. O ponto de vista aqui adoptado para o tratamento da obra de Kierkegaard.**

Ao longo do presente estudo, chamaremos “Kierkegaard” à obra de Kierkegaard, sem fazer, o mais das vezes, distinção entre os pseudónimos. Não se ignora, no entanto, que, ao referir “Kierkegaard”, se fala de um acontecimento literário caleidoscópico e muitíssimo difícil (se, de todo, possível) de acompanhar. Para nós, que não assistimos à vida *Søren Aabye Kierkegaard*, “Kierkegaard” é um conjunto de textos, uma obra sob a égide desse nome, a qual, parcialmente, se desdobra numa multiplicidade de pseudónimos, os quais, por vezes, mantêm, no interior da rede literária da obra, contacto entre si. Como é sabido, as teses de vida apresentadas pelos diversos pseudónimos são várias. Assiste-se, em diversos textos da obra de Kierkegaard, ao levar ao extremo, até às suas últimas consequências, cada forma de vida descrita. Por vezes, os pseudónimos parecem tratar dos mesmos temas, quando, na realidade, pode não ser exactamente isso que se passa. Isto teria, com certeza, que se ver caso a caso e não cabe aqui levar a cabo essa tarefa. No entanto, não é difícil prever que o recurso aos pseudónimos como meio literário traga consequências desagradáveis para o estudo da obra de Kierkegaard, complicações que são inevitáveis: uma dessas consequências é que, pelo mesmo termo em diferentes textos da obra de Kierkegaard e em diferentes pseudónimos, não pode

presumir-se que está em causa um e o mesmo acontecimento. Pode não ser do mesmo fenómeno que se trata –, ainda que os aspectos postos em relevo pareçam direccionar-se no mesmo sentido, ou ainda que pareça haver relações de complementaridade ou aprofundamento de *um mesmo* fenómeno em diferentes obras. Isto tem que ver com a natureza do projecto de Kierkegaard e com os contornos peculiares em que este projecto se traduz: na obra de Kierkegaard, trata-se sempre de um aprofundamento gradual da compreensão, por etapas, da intensificação e sobredeterminação progressiva do sentido próprio do humano enquanto tal, de modo a que venha a ser conquistada a «*autêntica contemplação antropológica*», isto é, uma compreensão da totalidade das possibilidades da existência.¹² De facto, é uma «*contemplação antropológica*» que parece estar na base da pseudonímia. Através da pseudonímia, aquilo que se observa de diferentes ângulos são as diferentes modalidades possíveis de instalação na existência, isto é, as formas possíveis de relação do indivíduo à vida, o modo como, a partir do seu posicionamento existencial, o indivíduo se relaciona com o mundo-envolvente, como compreende as outras formas de inscrição na vida que lhe são alternativas e nas quais não se encontra, etc. E isto com diversos graus de intensidade, com diversos matizes. O levantamento das possibilidades de instalação na existência fará ver aquilo que, sob o nome “vida humana”, pode ser levado a cabo no horizonte em que nos movemos. Ora, o recurso de Kierkegaard à pseudonímia promove, justamente, a explicitação das referidas possibilidades, apresentando “exemplos existenciais” ou ilustrações delas, por assim dizer. Num pseudónimo encontra-se espelhado o funcionamento de um regime de sentido ou uma categorização da existência específica no momento do seu aviamento vital, ou encontra-se exposta uma determinada compreensão da existência, uma forma de relacionamento com a vida. Se este levantamento fosse completo e exaustivo, se dissesse respeito a todas as formas de instalação na vida possíveis, em toda a variedade da sua intensidade e matizes, sem nada deixar por considerar, ter-se-ia realizado o projecto de uma «*autêntica contemplação antropológica*». Não se pode, sem mais, afirmar que Kierkegaard tenha esgotado a consideração das possibilidades de instalação na existência e que, desse modo, tenha realizado a «*autêntica contemplação antropológica*»; não só uma tal afirmação seria precipitada, carecendo de fundamento

¹²*Papir* 264:3, SKS 27, p. 234. Cf. MALANTSCHUK, G., *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Copenhaga, Hans Reitzels Forlag, 1968, pp. 17-99; KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio de N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, pp. 253-254.

detalhado, como isso pressuporia que o projecto da «*contemplação antropológica*» é, de todo, exequível (algo que, só por si, é problemático). No entanto, o movimento que se executa na obra de Kierkegaard, por meio do instrumento da pseudonímia, está certamente lançado ao serviço do e no sentido desse projecto.

Note-se que não se está, de modo algum, à procura da “*verdadeira voz do autor*”. Quando se procura a “*verdadeira voz do autor*”, pressupõe-se, em primeiro lugar, que quem escreveu os textos em questão tinha, afinal, algo a dizer, que dispunha como que de um programa de trabalhos, que trazia como que uma “*mensagem*” a passar directamente – e seria o reconhecimento dessa “*mensagem*”, por parte do receptor, que coroaria de êxito a compreensão da obra em questão. Ora, em primeiro lugar, não é claro que o autor tenha que ter uma “*voz*”: o autor pode, simplesmente, não tê-la, ou pode suspendê-la, recusar-se a exercer junto do leitor a influência resultante da exposição da “*própria voz*”. Além disso, procurar a “*verdadeira voz*” supõe, da parte do leitor, a pretensão de que esse momento lhe é acessível, isto é, supõe a convicção de que não há nada que impeça o conhecimento das motivações (isto é, de determinações pessoais ou subjectivas) de outro mediante aquilo que deixou escrito. Todavia, se o autor tiver uma qualquer “*voz sua*”, ela é, precisamente, aquilo que não é acessível ao leitor, aquilo que sempre fica recluso em si, sem que possa ser de outro modo: é a *sua voz*. O leitor, no máximo, tem acesso à sua *representação* daquilo que pudesse ser a “*voz*” do autor, mas a “*voz*” do próprio autor, porém, já se encontra sempre perdida como possibilidade para si. De facto, aquilo a que o leitor sempre tem acesso é à sua própria voz, isto é, àquilo que resulta do seu confronto com o texto, seja o que for, o qual nunca fica a dever-se, em última instância, ao próprio autor, que apenas deixa o seu nome no texto, mas não se deixa a si mesmo (não deixa, precisamente, a *sua voz*). Apesar de se tender ilusoriamente a pensar o contrário, aquilo que nunca surge, em qualquer momento da leitura, é o autor (por mais que o autor, de resto, escrevesse sobre si mesmo). Igualmente descabido é falar das “*intenções*” do autor: realmente, quando o leitor se concentra nesse trabalho de “*detective*” que visa deslindar aquilo que estaria “*por detrás*” de um determinado texto, aquilo que acontece é que ele se torna completamente cego para aquilo que o texto, se fosse lido *por si mesmo*, e não pelo “*detective*” que há em si, poderia ajudá-lo a compreender: *a si mesmo*. Deste modo, a procura da “*subjectividade do autor*” no acto da leitura é apenas distracção do próprio acto de ler, o qual deve, primordialmente, *remeter o sujeito para o interior de si mesmo*,

levá-lo a auscultar-se a si mesmo através de (e incitado por) aquilo mesmo que lê. Ler Kierkegaard exclusivamente à procura da sua “*verdadeira voz*” ou das suas “*intenções*”, como que tentando deslindar as categorias da sua compreensão da vida, ou as categorias em que teria a própria vida, é, conseqüentemente, uma perda de tempo, na medida em que corresponde ao afastamento de si mesmo, a uma distração. Ao fazer isto, e ao ficar-se por este movimento, o leitor despede a obra da possibilidade de o *interpelar a si próprio*, pois não se dispõe a confrontar-se *subjectivamente* com ela.

No caso específico de “Kierkegaard”, poderia pensar-se que o motivo pelo qual não se está à procura dessa “voz autêntica” tem que ver com o facto da pseudonímia, que deixa, de facto, o leitor “à nora” quanto ao “sítio” onde há-de procurar pelo projecto do autor, algo como um manifesto seu, o “local” onde o autor se dignasse a testemunhar “oficialmente” o que queria dizer com “tudo aquilo”. Todavia, a isto poderia responder-se que o próprio Kierkegaard terá deixado escritos onde explicitou o sentido do percurso da sua escrita, os quais parecem poder servir como “guião” de interpretação de toda a obra. Encontram-se, entre estes textos, a «*Primeira e Última Explicação*» do *Posfácio Conclusivo Não-Científico às “Migalhas Filosóficas”*,¹³ *Sobre a Minha Actividade como Autor*¹⁴ e *Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*.¹⁵ De acordo com *Sobre a Minha Actividade como Autor*, «o movimento que a autoria descreve é: *do «poeta» – do estético, do «filósofo» – do especulativo até à indicação da determinação mais interior naquilo que é cristão [...]»*.¹⁶ Cada um dos textos da autoria ocupa, assim, uma posição relativa na ilustração deste movimento, exercendo a função de mostrar «o poeta», «o filósofo», etc., numa progressão que culmina *«naquilo que é cristão»*. Kierkegaard afirma também que o problema que subjaz a toda a autoria é o *«tornar-se cristão»*,¹⁷ que aí reside o *«pensamento total de toda a actividade como autor»*.¹⁸ Sendo assim, há, de facto, uma espécie de orientação de fundo global em toda a obra, isto é: Kierkegaard não escreveu de forma avulsa, movido pela dispersão entre géneros literários e figuras literárias, como se se tratasse de um mero jogo sem nexo e sem fto; ele tinha antes um *eixo* na raiz da sua produção, que correspondia ao seu cuidado, um “ponto arquimédico” que seria, até, a própria preocupação da sua vida e a partir do qual

¹³A partir de aqui, referido simplesmente como *Posfácio*. SKS 7, pp. 569-573.

¹⁴SKS 13, pp. 7-27.

¹⁵SKS 16, pp. 5-106.

¹⁶SKS 13, p. 12.

¹⁷*Sobre a Minha Actividade como Autor*, SKS 13, 14.

¹⁸*Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*, SKS 16, p. 23.

terá surgido toda a sua produção literária. E isto será assim, mesmo que Kierkegaard possa não ter compreendido a estrutura da sua autoria desde o princípio. De facto, a forma como Kierkegaard ordena, depois, a sua obra, é produto de um determinado momento do seu percurso, não é algo que Kierkegaard já contemplasse desde o primeiro momento da sua produção.¹⁹ O que não quer dizer que o projecto da autoria seja inexistente, pelo contrário: se se levar a sério aquilo que se encontra dito nos textos de Kierkegaard sobre a sua autoria, só mediante a compreensão deste projecto, tal como se encontra explicitado por Kierkegaard, se tem *ponto de vista para* a totalidade da sua obra, para o significado da sua produção.

Todavia, considerando assim, tende a esquecer-se que estes textos (os textos de Kierkegaard sobre a sua actividade como autor) se integram na *mesma “lógica de comunicação”* sob a qual está toda a sua obra: também estes textos estão sob o poder de uma obra que “sofre” de pseudonímia, isto é, encontram-se sob o efeito da ironia ou da distância produzida pela multiplicidade de autores da obra de Kierkegaard. E isto é assim mesmo quando, como é o caso, os três textos são “de Kierkegaard”. De facto, Kierkegaard é, em certo sentido, apenas um autor da obra, a par dos outros – o próprio Kierkegaard escreveu alguma vez ser ele mesmo *pseudónimo*.²⁰ Nesse sentido, estes textos estão como que sob o feitiço de serem simultaneamente a apresentação de um programa e a recusa da referida apresentação, dando com uma mão justamente aquilo que depois acabam por tirar com a outra. De modo que só serão chaves de leitura para a obra de Kierkegaard se o leitor os tiver por tais e se se deixar guiar, na sua leitura, pelas referidas indicações.

Mesmo que o leitor assuma que Kierkegaard teve, de facto, um projecto por detrás de toda a sua autoria, não pode negligenciar que há uma distância que é assumida por Kierkegaard em relação à totalidade da sua obra. É precisamente a distância à própria obra, a toda ela, que parece encontrar-se em jogo quando, em *Sobre a minha actividade como autor*, Kierkegaard afirma: «*Esta é, novamente, a categoria de toda a minha autoria: chamar a atenção para o religioso, o cristão – mas “sem autoridade”*».²¹ Com certeza, dizer que não se tem autoridade não é o mesmo que dizer que não se tem um projecto – há, no fundo, uma «*categoria*» que *rege* toda a produção de Kierkegaard,

¹⁹*Sobre a Minha Actividade como Autor*, SKS 13, p. 18.

²⁰NB13:21, SKS 22, p. 285: «[...] eu sou pseudónimo».

²¹SKS 13, p. 12 (sublinhado meu).

Kierkegaard declara ter um projecto; no entanto, se o projecto se oferece “sem autoridade”, o autor reduz-se ao silêncio e desvanece-se no momento em que se deslacha da sua obra. De modo que o autor “não conta” e o facto de ter tido um projecto para a sua obra também não é importante. Quer dizer, Kierkegaard, ao mesmo tempo que declara ter um projecto para a sua obra, desautoriza-se dele, põe-se à margem de tal projecto, à distância dele, fazendo apenas as vezes de “dedo indicador”, de “chamada de atenção”. Nesse sentido, o fundamental não é andar à procura da “verdadeira voz” do autor. O “próprio autor” é somente «*uma voz*» – tal como Kierkegaard disse de si – ou um “sussurro” ao ouvido do leitor, no sentido em que apenas aponta uma direcção, apresenta somente uma proposta existencial (proposta ou direcção para a qual o olhar do leitor deve de cada vez ser orientado).²²

Ora, em primeiro lugar, o autor não tem autoridade, porque o seu significado não o transcende, quer dizer, ele não é o porta-estandarte do projecto que propõe (não representa a “*moção existencial*” que apresenta), mas é simplesmente quem escreve; em segundo lugar, não há autoridade, porque o autor também não está “em vez” de algo de absolutamente transcendente a si mesmo e ao leitor, de modo que as suas palavras indicassem a verdade e devessem ser aceites como tal; em terceiro lugar, não há autoridade sobre cada um de nós, pois nada do que se possa expor ou afirmar na obra de Kierkegaard é necessariamente *vinculativo* para a nossa vida – de facto, cabe a cada um de nós examinar a sua vida para ver como é ou como haveria que ser nela (Kierkegaard é apenas uma «*voz*»).

De modo que, no fundo, todo o trabalho fica “do lado” do leitor e toda a obra de Kierkegaard se constitui como uma *interpelação* a quem lê, para quem ouve essa «*voz*» que o autor é. Por fim, o leitor fica “de mãos a abanar”, remetido para si mesmo. Há um “trabalho de casa”, que é deixado para o leitor. Por conseguinte, o “guião” de leitura da obra de Kierkegaard é o próprio leitor.

Quer dizer: ainda que, de facto, tudo seja como Kierkegaard diz nestes textos – ainda que a obra tenha sido por si architectada desta forma, que a relação entre Kierkegaard como autor e alguns dos pseudónimos seja como se diz nas declarações explícitas acerca da obra, ainda que haja um projecto a presidir a obra deste o princípio (e que sem a noção de que há um projecto não há propriamente compreensão da obra de

²²NB14:103, SKS 22, p. 406.

Kierkegaard) – tudo isso, por si só, não é capaz de fazer o leitor entrar na leitura “interior” das obras, isto é, na leitura que tem que ver *apenas consigo mesmo*, com a sua *interioridade*, concentrada na própria existência. Ou seja: por meio da leitura desses textos de Kierkegaard (sobre a sua actividade como autor) o leitor apenas fica com a impressão de saber, precisamente, algo sobre a “voz” e as “intenções” do autor, mas não estabelece qualquer *confronto consigo mesmo* tendo como ponto de ignição os próprios textos. Na melhor das hipóteses, o leitor apenas fica a saber mais algo sobre Kierkegaard, encontra nas suas declarações sobre a sua obra o ponto de vista “canónico” para a consideração dela (algo que, para voltar a realçar, não pode ser senão posto a uma distância irónica, quando se considera que também estes textos se inserem na “lógica” de uma obra que é esmagadoramente pseudónima, não havendo como garantir que “Kierkegaard” não é apenas mais um rosto possível dessa pseudonímia), mas não exerce ele mesmo o movimento de suspensão de autoridade em relação a esse conjunto de textos sobre a autoria (e a cada um dos outros textos) para se passar a *relacionar a si mesmo com os textos*, isto é, para procurar, *por si mesmo*, o sentido que faz na sua existência cada uma das possibilidades descritas na obra de Kierkegaard – e para se perguntar se, por fim, lhe faz sentido o «*tornar-se cristão*», que é que isso tem, afinal, que ver com o significado da *sua* existência.

Não se nega, de modo algum, que desde o princípio tenha havido um projecto a presidir a toda a obra de Kierkegaard; não se nega, aliás, que o projecto seja, no fim de contas, esse mesmo que está expresso nos textos em que Kierkegaard se pronuncia sobre a sua actividade como autor. O que se recusa é que isso deva fazer “descansar” o leitor, recusa-se que isso leve a “arrumar” a obra de Kierkegaard numa “gaveta” e a dispensar uma relação original com as possibilidades descritas nos textos. Uma vez mais, a tarefa está do lado do leitor. E, neste sentido, até o próprio Kierkegaard era, afinal, apenas mais um dos seus próprios leitores.²³

O que está em causa é, afinal, o problema da *comunicação indirecta*. Kierkegaard explicita, de algum modo, o carácter indirecto da comunicação na sua obra, quando se debruça sobre o significado da produção estética na sua totalidade, quando, aparentemente, procura justificar o motivo pelo qual a produção estética é o ponto de partida da sua obra: «*Que, quando se quer, na verdade, conseguir conduzir um homem*

²³*Sobre a Minha Actividade como Autor*, SKS 13, p. 19.

a um determinado sítio, antes de tudo o mais deve procurar-se encontrá-lo aí, onde ele está, e começar a partir daí».²⁴ Aquilo que Kierkegaard diz em relação à «produção estética» pode provavelmente envolver, no entanto, o modo de relação do leitor a toda a obra de Kierkegaard (e não apenas aos textos que terão sido parte da «produção estética»). Nesse sentido, está em questão dispor o leitor para a capacidade de ser “atingido” pelos textos, na medida em que os textos o encontram no sítio da existência em que ele está, o descobrem, ou melhor, na medida em que o leitor se descobre a si mesmo através do contacto com os textos, reconhece ser aquele de quem neles sempre se trata e pode estabelecer, a partir daí, uma *conversa consigo mesmo para além do texto*.

Na realidade, aquilo que o recurso à pseudonímia parece promover é a fuga total do autor – de sorte que o leitor, no meio da “barafunda” e do “ruído” produzidos pela discrepante e desconcertante variedade de exposições de possibilidades da existência, fica (ou pode ficar) de tal modo “asfíxiado” que apenas procura um espaço onde possa reconsiderar-se a si mesmo na sua existência e ver-se livre de todos os fantasmas da possibilidade criados nos textos de Kierkegaard.

Aquilo que se lê num texto não se encontra primariamente nele; ainda que aparentem dizer “muitas coisas” directamente, os textos de Kierkegaard não querem dizer, na verdade, nada de definitivo – a definição (que é sempre uma tarefa da vida, nunca um trabalho literário) pertence ao domínio da vida, àquela região, precisamente, para que o leitor é remetido. O conteúdo dos textos é sempre lido na primeira pessoa, está de cada vez imerso numa perspectiva, está radicalmente contextualizado na vida do leitor e não pode “sair” daí para se tornar objectivo. Por meio da leitura, o leitor deve ser “arremessado” *contra si mesmo*, por assim dizer, “chamado” *a si mesmo*. O texto é como que o “espelho” que dá a oportunidade para que surja a pressão de um “chamamento” a si mesmo. O ser posto “contra a parede de si mesmo”, por assim dizer, não provém de *saber* aquilo de que os textos de Kierkegaard tratam, de ter conhecimento sobre qual é a sua “matéria”, sobre o que é que neles se diz, mas provém da força maiêutica do sujeito sobre si mesmo e que tem o texto como mero instrumento de “convocação”.

²⁴*Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*, SKS 16, p. 27.

De facto, os textos de Kierkegaard não querem, primariamente, comunicar conteúdos, mas *despertar* cada um de nós (os leitores) para si mesmo e abrir-nos o horizonte de uma possibilidade mais profunda. Desta forma, o sentido dos enunciados encontra-se, em última análise, no próprio leitor – na medida em que é a sua vida que está (ou pode estar) em causa; o significado da obra é, assim, de certo modo, exterior a ela (é o que for, em cada caso, para cada leitor). Se o indivíduo apenas “sabe” os textos (isto é, se apenas tem como que memorizado aquilo que os textos “dizem”, aquilo que lá “está”), então ele emudeceu a possibilidade que o texto lhe sugeria. Contudo, se verdadeiramente lê, o próprio texto transforma-se para si numa *tarefa*: quer dizer, quem verdadeiramente lê um texto é, afinal, *lido por ele*: a leitura trai a consideração da vida do sujeito, o modo como o indivíduo está na sua existência, de modo que tudo depende do modo como o leitor, na realidade, é.²⁵

Na verdade, o “saber” do texto é apenas *imaginário*, não surte efeito na existência, é insípido relativamente a ela, ao passo que o confrontar-se com isso que se lê de si mesmo no texto corresponde a algo que se realiza sobre si mesmo.²⁶ Não é o texto que me confronta consigo, mas sou eu que me levo ao texto para ver aquilo que ele diz de mim e os horizontes que me pode abrir; através da leitura, estou à procura do reconhecimento de mim mesma, o qual não pode ficar no momento da leitura, antes consiste num trabalho sobre mim na existência – quer dizer, o referido reconhecimento terá, evidentemente, que encontrar transposição existencial.

Nos textos de Kierkegaard não está em jogo, portanto, a aprendizagem de conteúdos (o que é que dizem, a “cultura” que permitem adquirir, etc.): os textos não têm nada para ensinar. Todavia, pode aprender-se *por intermédio* dos textos de Kierkegaard, na medida em que aquilo que se aprenda corresponda à *constituição de uma relação a si mesmo*, isto é: quando a relação ao texto não está fechada no *medium* da imaginação (do saber objectivo), mas sofre a *tensão da relação à realidade da própria existência*. Apenas nesse sentido se pode dizer que a obra de Kierkegaard “diz” alguma coisa: quando o sujeito, ao ler, pressente algo da *sua* vida, do significado de *si* nela e do que há-de ser de *si* nela, quando, ao menos, se vê como que forçado, por meio do esvaziamento de possibilidades da existência ou como que do “mapeamento” delas, a

²⁵Cf. NB21:113, SKS 24, p. 69; NB15:26, SKS 23, p. 25.

²⁶*Papir* 368:6, SKS 27, p. 407.

*tornar-se atento a si mesmo, a prestar atenção à sua vida – e, porventura, adquire a oportunidade de ajuizá-la, a oportunidade de examiná-la por si mesmo.*²⁷

Neste sentido, é a própria existência que constitui o pressuposto da obra de Kierkegaard. E a dependência da obra da existência individual faz que, sem excepção, aquilo que nela se comunica seja sempre *não-objectivo*, isento de “assépcia” na sua relação a um leitor que esteja atento a si mesmo (não se comunica nela um “conhecimento objectivo”), isto é, faz que tudo nela seja *indirecto*, dependente daquilo que o sujeito que a recebe faz com ela. Assim, tal como diz Kierkegaard, «*toda a compreensão se deve, de facto, ao modo como se está disposto nisso*».²⁸

Apesar do que ficou dito, é minha convicção que Kierkegaard *tem*, de facto, *um projecto*; que esse projecto é, em traços gerais, aquele que se encontra descrito nos textos em que Kierkegaard parece declarar o significado de toda a sua actividade como autor. Foi, aliás, com base nos referidos textos que se encontrou como que a segurança do percurso que se segue ao longo do presente trabalho. Apenas muito mais tarde se percebeu como também estes textos poderiam estar envolvidos de ironia e que, portanto, não poderiam ser lidos ingenuamente, pelo valor da sua letra, por assim dizer. De modo que, depois das críticas que ficaram feitas ao tipo de leitor que procura a “voz” e a “intenção” do autor, aquilo que acaba por se denunciar é que se caiu na mesma “ratoeira” e que também foi aí que se procurou apoio para a interpretação da obra de Kierkegaard. Desta forma, também se assumiu que, de certo modo, há algo de “sistemático” na obra de Kierkegaard, ou a leitura que se fez da sua obra foi, de certo modo, ao modo sistemático: pressupõe-se que ela tem uma coerência interna.

Ainda que as coisas se tenham passado deste modo, tem-se a convicção de que, mesmo que este *não fosse* o projecto de Kierkegaard, mesmo que aquilo que está descrito nos textos sobre a autoria *não seja* aquilo que Kierkegaard pretendia com toda a sua obra, esse é, no entanto, o projecto desta tese. Não se diz que a obra de Kierkegaard deverá ser organizada como o próprio Kierkegaard a organizou nos textos sobre a sua actividade como autor (de facto, apesar da ordenação que faz da sua obra, Kierkegaard também afirma como a obra é, do princípio ao fim, ambígua e sujeita a duplicidade,

²⁷Cf. NB5:147, SKS 20, p. 428.

²⁸NB15:26, SKS 23, p. 25.

pois «o religioso» e «o estético» estão nela sempre presentes),²⁹ mas diz-se, sim, que o projecto de fundo que Kierkegaard assume ter nesses textos é, de facto, a linha orientadora deste trabalho, ainda que, por um revés irónico, isso não correspondesse às “intenções” do autor, justamente.

Ou seja: por fim, também não interessa essencialmente comprovar se aquilo que Kierkegaard afirma ser o projecto da sua obra é, ou não, o projecto da sua obra (embora, para si, na primeira pessoa, essa devesse ter sido uma questão de máximo interesse). Trata-se de uma possibilidade que me faz sentido considerar, já não como fio condutor para a interpretação da obra de Kierkegaard (algo sobre o qual não se pode talvez decidir), mas como possibilidade de descrição da existência, isto é, como possibilidade de «*contemplação antropológica*». Nesse sentido, pode dizer-se que, tendo em conta a distância que sempre se deve manter em relação às declarações de um autor sobre a sua própria obra, se decidiu, no entanto, não manter essa distância e levá-lo a sério – mas isto apenas no sentido em que é, afinal, mais *uma possibilidade de descrição de um movimento existencial* (note-se, não literário) que procede de categorias existenciais estéticas e que se torna capaz de categorias existenciais religiosas. E esta possibilidade, julgo, pode ser lícitamente explorada com total independência das “intenções” ou da “voz” do autor.

§3.

O “método”. Tentativa de aproximação descritiva. Que o presente trabalho não pretende ser uma discussão da literatura secundária sobre a “antropologia de Kierkegaard”. A ineficácia de uma concentração só na literatura secundária para a compreensão dos fenómenos em causa. A “natureza” da tarefa do comentário. A disparidade fundamental entre a tarefa do comentador e a da “descrição”. Os textos da obra de Kierkegaard que constituem o ponto de partida do presente estudo. O projecto desta tese.

A tentativa de aproximação às obras de Kierkegaard procurou ser *descritiva* (para exprimi-lo de alguma forma), isto é, aquilo que procurou dar-se a ver foi um modo

²⁹*Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*, SKS 16, p. 15.

de aproximação aos acontecimentos da existência, o qual surgiu a partir da forma como se leu a obra de Kierkegaard. Poderia, eventualmente, ter-se utilizado a palavra “fenomenologia” no lugar de “descrição”; todavia, está-se em crer que este trabalho não chega a reunir os requisitos, ainda que no seu sentido mais lato ou na sua forma mais longínqua, da metodologia da fenomenologia, bem como não chega talvez a preencher qualquer das exigências do seu projecto para que pudesse inserir-se em algo como a “fenomenologia”. Por isso, recusou apelidar-se o método de “fenomenológico”. Decidiu intitular-se o método, antes, de “descritivo”, não porque com isto se aponte para algum método que tenha surgido na história da filosofia (e se faça remissão para ele), mas apenas para, de algum modo, referir a forma como se expõe e enfrenta os problemas – algo que, provavelmente, só ficará mais claro no seguimento do próprio percurso do trabalho.

No âmbito de uma descrição, o que tentou fazer-se foi olhar para aquilo que parece estar dado a ver nos escritos de Kierkegaard; de certa maneira, poderia talvez dizer-se que se procurou ver a “vida” em consonância com aquilo que se leu “em Kierkegaard”. Além disso, a descrição pressupõe que se procura abrir o olhar *da vida* para as possibilidades que um determinado texto apresenta, de tal modo que essas possibilidades (ou pelo menos alguns dos seus aspectos) não são “do texto”, antes são vistas no seu contacto com a existência. Trata-se, em certa medida, de ter nos textos os *instrumentos* que permitem passar em revista a própria vida.

Desta forma, aquilo que a descrição, afinal, procura é trazer à compreensão aquilo que acontece no modo como é (e não, como poderia parecer, trazer os próprios textos à colação por mor de si mesmos, por assim dizer) – algo que não é imediato e cujo êxito não está garantido (muito menos prometido); a descrição vive da procura de dizer as coisas “tal como são”, como “se passam”, mas isso é, justamente, o mais difícil de conseguir, por motivo da nossa parda “colagem” à existência e da comum distração para nós mesmos (distração que é sempre resistente, algo que especialmente se manifesta quando, na descrição, há um esforço por combatê-la e ultrapassá-la).

A descrição é, portanto, sempre um esforço por repor algo da existência no meio discursivo, sem esquecer nunca que a própria heterogeneidade dos meios (o meio da vida e o meio do discurso) tornam o seu projecto, à partida, altamente problemático. De facto, a descrição tem sempre presente a obscuridade inerente ao próprio acto de dizer, a falta de transparência inerente à expressão – já para não falar da falta da transparência

inerente à falta de compreensão – da existência (para além das evidentes limitações pessoais, etc.).

Consequentemente, nunca se pode garantir, de modo algum, que se consiga produzir, na própria tentativa de descrição, um “relato” do que acontece, não se pode garantir que se saiba dizer como as coisas são “na vida” (a própria possibilidade de o dizer, o meio do discurso, não está assegurada, dada a heterogeneidade insuperável entre os meios da vida e do discurso); apenas se pode dizer que *dizer a vida* é de cada vez o fíto da descrição e o motivo do seu esforço, com todos os obstáculos de compreensão dos problemas e de expressão deles que se interpõem entre este objectivo da descrição e a sua consecução. Na descrição deve contar-se sempre com uma dupla resistência: a dureza de compreensão de quem descreve e a indocilidade da própria vida.

Ou seja: o projecto da descrição, como qualquer outro projecto, encontra-se aquém da sua execução, não a garante, mas é uma plataforma de lançamento. O objectivo do presente trabalho foi, portanto, essa tentativa de aproximação à possibilidade de dizer o *como* dos acontecimentos (daqueles acontecimentos levados à consideração explícita) no momento de adesão a eles, a partir do seu âmago ou do seu interior, por assim dizer, como que numa tentativa de dizer como se vê a partir do interior desses fenómenos, por um lado, e a procura de dizer *que é que está a passar-se* em determinados acontecimentos, por outro lado. Por outras palavras, aquilo que se procura é, de algum modo, a aproximação ao acto de dizer como é que a vida “é”.

Na realidade, a descrição procura considerar o modo como o indivíduo humano se encontra habitualmente radicado na existência, a forma geral do seu estar na vida. Quer-se, por meio da descrição, exprimir as *possibilidades* da existência. Que as possibilidades da existência sejam aquelas que são tem, no entanto, uma ligação indissociável com aquilo que é o humano, com a sua “estrutura”, com a forma da sua radicação mais formal, por assim dizer. Quer dizer, as possibilidades da existência não são as que são “por acaso”. Nesse sentido se disse que a descrição procura dizer “que é que se está a passar” em determinados acontecimentos da existência (e não apenas repor o modo como o sujeito desses acontecimentos vê a própria existência).

Precisamente por este motivo, a descrição nunca permanece no ponto de uma mera “psicologia interna”, de “experiências subjectivas” – mesmo que, aparentemente, passe por aí – mas aponta sempre para algo de mais profundo, que é aquilo que realmente lhe interessa e constitui a sua preocupação: o ser do homem, o *universal*

humano, se assim se quiser. Desta forma, não apenas se trata de descrever o que se passa, como também de apontar as condições de possibilidade de ser assim e não de outro modo. E, com isso, está em causa a tentativa de descrever aquilo que o universal humano é (isto é, procura ver-se de que modo as possibilidades da existência radicam no ser do humano, na sua constituição estrutural, na forma como o sujeito se encontra apto à vida, de modo que parece fazer, afinal, algum sentido que assim seja – e não de outro modo).

Consequentemente, há vários caminhos de exploração dos temas ou dos textos que a descrição não quer para si. Acontece que a descrição recusa entrar em discussões que a afastariam dos seus objectivos – discussões sobre quais seriam, por exemplo, as “verdadeiras” e mais recônditas teses do autor, como se terão desenvolvido ao longo do tempo, sobre qual a relação dos pseudónimos de Kierkegaard entre si, sobre em que é que um pseudónimo se distingue de outro e em que medida o pseudónimo concorda com o próprio Kierkegaard, sobre que é que será irónico em Kierkegaard e onde se encontrará o “verdadeiro” Kierkegaard, sobre a relação entre a biografia e a produção, sobre o carácter doentio do autor, etc.

Procurando centrar-se nos fenómenos, naquilo que se dá a ver, a transparecer na vida, o presente trabalho também se demitiu de discutir a literatura secundária acerca da antropologia de Kierkegaard, em geral, e acerca dos temas de que se trata mais “de perto” neste trabalho, em particular, a não ser em momentos pontuais dele. Considera-se que muita da literatura secundária serve apenas instrumentalmente (secundariamente), de forma ocasional, como que num regime de consulta para “tirar dúvidas” que se possam ter, para procurar esclarecer alguns passos da obra ou estudar um tema muito específico, mas não pode ser, de modo algum, elevada a uma tal importância que se concentre o esforço na compreensão da literatura secundária e não na tensão para a compreensão daquilo que estará em causa nos próprios textos de Kierkegaard. De facto, as discussões no interior da literatura secundária têm tendência para se fechar em si mesmas e podem correr o risco de perder a “frescura” do contacto com o original (o artigo do comentador X que comenta o artigo do comentador Y, com a subsequente resposta de Y a X...). Ao concentrar-se o tempo de estudo na literatura secundária, ao investir aí as energias de trabalho, aquilo que tende, portanto, a acontecer é a perda de pé em relação ao texto original. De sorte que se perde não só tempo como também se enfraquece no conhecimento dos textos originais e, por fim, se corre o risco de conhecer

melhor o que os comentadores dizem que aquilo que se encontra nas obras (e se passa a ver as obras através das discussões entre comentadores). Com certeza, isto não quer dizer que não seja importante conhecer a literatura secundária, e que ela não possa auxiliar o trabalho. Apenas se pretende vincar que, se se quer adentrar nos fenómenos em causa nos textos, a literatura secundária deve ter um valor meramente instrumental, e ser consultada apenas para procurar luzes para o percurso que se está já a trilhar no seu trabalho.

A tarefa da descrição é fundamentalmente diferente da tarefa do comentador. O comentador está atento à estrutura dialéctica do texto, à sua consistência interna, às contradições entre o que se diz num texto e o que, aparentemente, depois se desdiz noutro, quer dizer, o comentário, enquanto tal, está, normalmente, concentrado na “lógica interna” do próprio texto, está dominado pelo cuidado de ver se os argumentos fazem sentido no interior de uma determinada cadeia. Faz parte da natureza do comentário o mover-se apenas no interior da consideração do texto analisado enquanto texto analisado. O comentário, enquanto tal, tende a não saltar do texto para a consideração da vida, a não tomar o texto como pretexto para a pergunta pela existência, antes tende a “descansar” ao descobrir categorizações para o pensamento de determinado filósofo. Ora, a consideração da vida, as questões e a inquietação por ela são as que estão sempre na mira da observação dos fenómenos. Ao esforço descritivo não interessa tanto a consistência do texto, a sua “lógica interna”, como o facto de o texto funcionar como uma *catapulta* para a consideração da própria vida, de ajudar a olhar para a existência, de auxiliar quem lê a passar a vida em revista.

Por isso, se este trabalho, em vez de descrever, se limitar a *comentar* (no sentido exposto), falhou completamente o seu propósito.

O projecto inicial desta tese contemplava um percurso notoriamente mais longo que aquele que acabou por resultar como seu produto final. O plano inicial da tese envolvia uma parte dedicada ao significado do ético (e à sua posterior integração como componente da determinação espiritual da existência), onde se considerariam, por exemplo, os temas do interesse e do dever, da inclinação natural para o “interessante”, bem como algumas situações-limite do ético – o fenómeno da culpa, da ruminação, formas de auto-engano, a deliberação infinita como cobardia, a resignação –, os momentos da decisão, do instante, do sentido de “segundo imediato”, também a

impossibilidade de preenchimento do requisito ético, a insustentabilidade da exigência ética em ordem à constituição do si próprio de acordo com a sua determinação espiritual, etc.). Tudo isto teve de ficar de fora.

Ao longo do presente trabalho, citaram-se os textos de Kierkegaard que mais pareciam adaptar-se à consideração dos temas em questão. Desta forma, não se atendeu primariamente ao carácter do texto (se de pendor estético ou edificante, se pseudónimo ou assinado por Kierkegaard, se tardio ou dos primeiros anos da produção literária de Kierkegaard), mas apenas à forma como poderiam iluminar a consideração dos problemas. Também por esse motivo é que a atribuição do texto ao pseudónimo correspondente, a contextualização do texto no âmbito da totalidade da obra, etc., passou para segundo plano. Houve um texto da obra de Kierkegaard que, naturalmente, surgiu com mais preponderância e que, nesse sentido, é como que a principal obra de Kierkegaard no âmbito do presente trabalho: trata-se de *A Doença para a Morte*. De facto, é nesta obra que Kierkegaard apresenta a sua “definição”, se assim se pode dizer, do que seja a determinação espiritual do humano e também o afastamento natural do humano em relação a essa determinação (o acontecimento do desespero). Por conseguinte, fez-se desta obra como que o “guia” para a discussão sobre o problema do desespero e sobre o tema do espírito (na primeira e segunda partes da tese, especialmente), de modo que outros textos só vieram à colação na medida em que ajudaram a enquadrar o tema em questão ou foram passíveis de serem integrados na sequência da discussão sobre os temas abordados na referida obra (como algo que traz luz sobre os fenómenos por ela explicitados ou que permite desenvolver aquilo para que nesse texto já parecia, de todo o modo, apontar-se). Dentro desta ordem de ideias, há outros textos a que mais insistentemente se fez referência, como o discurso «*Junto de uma Sepultura*», de *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, ou a parte de *O Conceito de Angústia* intitulada «*A Liberdade Perdida Pneumaticamente*»; outro texto a que se recorreu frequentemente foi «*O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade*», da *Segunda Parte de Ou/Ou*.

No trabalho que se segue (que é, como se disse, uma versão reduzida do projecto inicial), procurar-se-á explicitar o modo de constituição natural da existência e, igualmente, a forma como a disposição natural do indivíduo impede à partida o cabimento da compreensão de uma determinação espiritual como algo que realiza o si mesmo. Naturalmente, não há qualquer compreensão do que seja a determinação

espiritual do humano no sentido kierkegaardiano do termo, quer dizer, não é comumente levantada a suspeita de que o sujeito humano não esteja, da forma mais radical, realizado, à partida, naquilo que é (que não seja quem é).

Ao longo deste trabalho, aquilo que procurará fazer-se é, num primeiro momento, como que preparar o terreno para a abertura desta possibilidade, com a descrição da possível falência do ponto de vista natural, para depois trazer à consideração uma possibilidade da existência completamente alternativa em relação ao modo de instalação habitual na vida: a possibilidade da determinação espiritual do si mesmo. O que está em causa é a exploração da hipótese segundo a qual o sentido específico da vida humana não se encontra imediatamente dado para o indivíduo, mas exige uma *transformação radical* do si mesmo, isto é, implica uma total “erradicação” do enraizamento existencial dado e uma reformação da relação do sujeito à vida. É esta nova forma da existência que se designa, na obra de Kierkegaard, como «*espírito*» («*Aand*»); é esta nova forma da existência que reclama ser a determinação antropológica por excelência.

Todavia, o «*espírito*» ou o *ser espírito* do indivíduo humano não deve ser tomado num sentido *excessivamente espiritual*, por assim dizer. Não se trata da afirmação do elemento anímico natural, de tal modo que quisesse anular-se o elemento somático ou que se negligenciasse o próprio cuidado devido ao corpo, como se este fosse somente um estranho de mim sem *mim*. Não. Enquanto determinação antropológica, a determinação espiritual requer que o momento «*espírito*» permeie todo o âmbito daquilo que, do ponto de vista natural, é considerado o mais “espiritual”, bem como a unidade psicossomática que naturalmente se é. Contudo, o «*espírito*» no humano não se identifica com nenhum dos elementos fenomenológicos que integram o “edifício” natural da vida (a determinação psíquica e a determinação física). A relação *psicossomática*, que é na realidade a relação *original*, constitui-se como *tarefa do «espírito»*. Com efeito, o que está aqui em causa é uma possibilidade que, neste sentido, é *não-natural*: o «*espírito*» não é, neste sentido, *constitutivo* do indivíduo, do ponto de vista da actualidade, embora seja sempre uma possibilidade constitutivamente sua. Além disso, o «*espírito*» não se encontra *nunca* no indivíduo como algo de *constituído*, mas é sempre uma determinação que se mantém na *precariedade natural* do eu, o qual mantém a sua *desprotecção natural* face às mais bestiais (no sentido antigo do termo) possibilidades de si (de modo que, se a determinação espiritual corresponde a uma

elevação da existência, não elimina a fragilidade que sempre lhe pertence). A relação do eu ao próprio de si é sempre *imperfeitamente* exercitada por si, na consciência de que não está nunca em condições de, a partir de si, eliminar a possibilidade de *sucumbir*. Devido à peculiar forma de constituição do indivíduo humano, há um risco, nunca erradicado de uma vez para sempre, de se estar a ser ou de se ser sempre um pouco, até um certo ponto, mais ou menos, um *outro* de si mesmo (isto é, de se ser *hipócrito*). Trata-se aqui da impossibilidade de uma completa transparência do indivíduo de si a si mesmo. A suspeita do indivíduo sobre si mesmo, decorrente do reconhecimento da *falha de transparência* que o eu tem de si a si mesmo, faz que não seja em circunstância alguma possível responder de modo definitivo à pergunta sobre se se tem realmente uma compreensão espiritual da vida e não uma compreensão meramente natural, que lhe apraz adjectivar de “espiritual” – faz que o indivíduo seja sempre capturado pela possibilidade de ter uma relação centrífuga ou de exterioridade, de superficialidade de si a si mesmo. Ou, por outras palavras: a resposta a esta pergunta é *real*, é a *execução de facto da própria tarefa de si* em *consonância* com a compreensão da determinação espiritual. De facto, esta tarefa tem sempre algo de desproporcional ao que é meramente humano. Contudo, é precisamente esta impossibilidade de decifração de si, é esta “pedra no sapato” da consciência que *tende*, que *intensifica* a interioridade, que *precipita* novamente, instantemente *o acontecimento do espírito no si*.

Antes de se explicitar a alternativa da determinação espiritual para a existência terá, portanto, que se considerar detidamente o modo natural de instalação na existência, isto é, o regime de sentido habitual a que a vida se encontra vinculada. Para isso, procurará explicitar-se, como momento prévio fundamental de toda a análise posterior, a estrutura formal do humano como *síntese* de dois momentos fenomenológicos que se encontram em constante tensão de contradição. A *estrutura sintética do humano* é, como se verá, o solo do qual como que brotam as figuras que a vida humana pode assumir – ela é a base vital. De facto, é nesta forma que ancora o ponto de vista humano. No entanto, a consideração do humano não pode deter-se aqui. Procurará, então, ver-se como está constituído o ponto de vista natural: o seu carácter de “adormecimento”, a ausência de consciência de si, a perseguição do imediato como fonte de sentido existencial, etc. Normalmente, o indivíduo está dominado pelo *regime de sentido do ser*, motivo pelo qual vive alojado numa impressão de completude. No entanto, trata-se de uma impressão existencial errónea, ingénua, na medida em que não

considera que o indivíduo não está nunca imune à possibilidade de perturbação, não está nunca à partida impedido de “esbarrar” em algum beco sem saída da sua existência. A inexistência deste tipo de “imunidade” ao sem-sentido é existencialmente significativa, pois o que nela se mostra é como está sempre em aberto a possibilidade de haver um distúrbio na raiz do modo espontâneo do decurso da vida, isto é, a possibilidade de o indivíduo, *ao ser, simultaneamente não ser, isto é, a possibilidade de se incubar uma doença*. Esta possibilidade *não é apenas conceptual*, embora também o seja; conceptualmente, ela pode justificar-se, recorrendo, justamente, à estrutura constitutiva do humano. Mas esta não é, no fundamental, uma possibilidade “lógica”; é uma possibilidade da própria existência individual, motivo pelo qual tem interesse. Esta possibilidade, enquanto possibilidade da própria existência individual, passa, no entanto, despercebida o mais das vezes para cada um de nós, ou seja, não há, na “voga” da vida, a mais remota consciência de que possa ser isto que se está a passar connosco a cada instante. Quer dizer, a *percepção de se ser e não ser é*, igualmente, uma *determinação da consciência* (e não apenas uma possibilidade conceptual): o sujeito apercebe-se que é de si que se trata nessa situação contraditória. São as possibilidades de se ser e não ser, sem consciência disso (quando o indivíduo não se categoriza a si próprio deste modo) ou com um determinado grau de consciência disso (até ao limiar demoníaco de Fausto), que se procurará analisar, recorrendo às figuras do desespero tal como se encontram expostas em *A Doença para a Morte*. Ver-se-á como o desespero é, afinal, uma determinação espiritual, a qual corresponde à negação da posição do espírito; o desespero é, por assim dizer, uma determinação do espírito, quando a realidade do espírito não é posta para o si mesmo, mas é negada, deixada “em si” como mera possibilidade. O desespero é a face da existência quando a posição de si mesmo na vida de acordo com a sua determinação espiritual é negada.

Kierkegaard abre, no entanto, a possibilidade de o indivíduo humano se desvincular da situação de prisão ao desespero, por meio de um processo de sanção de si que requer que o indivíduo regresse a si mesmo, recupere o contacto consigo originalmente perdido, “entre no seu interior” – para viver a partir daí. Esta possibilidade não é circunscrita a alguns sujeitos, mas é tão universal quanto é universal a própria possibilidade do desespero. Trata-se, justamente, do movimento de constituição espiritual do indivíduo humano, o qual envolve uma grande multiplicidade de aspectos, dos quais apenas consideraremos alguns, poucos. Sublinhe-se que na

constituição espiritual do si mesmo está em causa a apropriação de um sentido para si. Não se trata de “mudar de vida”, não está em questão uma qualquer determinação objectiva, isto é, não está em causa uma alteração “localizada” da existência, um “truque de cosmética” sobre a vida, mas está antes em causa a *transfiguração da própria forma da vida*. A apropriação do sentido é, deste modo, um acontecimento que toca o mais íntimo do si mesmo; de facto, este sentido torna-se de cada vez para o indivíduo a motivação mais profunda da sua existência.

A erradicação do desespero só será possível, nos termos da obra de Kierkegaard, por meio deste movimento existencial mediante o qual o indivíduo se identifica com esse sentido (ou com essa determinação), ao fazê-lo vida da sua vida, isto é, ao reduplicá-lo. A identificação de si com esse sentido é repetidamente posta pela acção do indivíduo. Procurará ver-se como este sentido ou esta determinação não são regionais, mas dizem respeito à totalidade da vida: trata-se de procurar *ser* a determinação que dá *forma* à própria vida, isto é, trata-se de procurar repor, na realidade da vida, a determinação ideal que se decidiu para a totalidade dela. Na compreensão kierkegaardiana, a determinação a reduplicar, a qual se decide para si e corresponde, nesse sentido, à forma (à idealidade) da própria vida, identifica-se com o estar-se *«perante Deus»*. A transfiguração da própria forma da vida é impossível a partir do momento da vida que está naturalmente dado. Ou seja, o regime natural de sentido é capaz de uma enorme variação de conteúdo (é capaz, além disso, de fazer que se produza nele a ilusão de que a variação de conteúdo corresponde a uma alteração de forma), mas não é capaz de metamorfose. A metamorfose não provém do sistema natural de sentidos assentes. A determinação *«perante Deus»*, no sentido mais rigoroso e tal como se formula sobretudo n’*A Doença para a Morte*, é, portanto, uma determinação que se encontra para lá das possibilidades do regime de sentido natural, é uma determinação que faz parte de outro domínio. É, justamente, neste outro domínio, que habitualmente se desconhece por completo ou de que naturalmente não se faz a mais remota ideia, que, estranhamente, o indivíduo humano se realiza na determinação que lhe é própria, isto é, se recebe a si mesmo como determinado espiritualmente. *«Perante Deus»* é, por fim, a determinação própria do *«espírito»* no humano. Deste modo, a possibilidade da erradicação da consciência do desespero está a cada instante pendente da decisão de se querer estar *«diante de Deus»*, de se considerar a si mesmo por intermédio deste enfrentamento, de, por conseguinte, querer ver-se a si mesmo mediante a interposição da máxima profundidade do olhar.

PARTE I

A DEFINIÇÃO DO SER HUMANO COMO ESPÍRITO: EXPOSIÇÃO DA SUA ESTRUTURA FORMAL

§4.

A relação. A “determinação” “físico” e a determinação “psíquico”. O preconceito ôntico ou substancial e a tentativa de descrição fenomenológica. O momento fenomenológico «corpo»: o imediato e o erótico-musical. O momento fenomenológico «alma»: a sua omnipresença, a determinação da idealidade e o fenómeno da linguagem. A mudez intrínseca ao imediato da vida; a música enquanto uma “como que” língua. A relação entre “físico” e “psíquico”: que a relação entre “físico” e “psíquico” está dada. A relação enquanto «unidade negativa»: o indivíduo humano enquanto o princípio de contradição “em carne e osso”. A angústia como sentido da relação imediata entre corpo e alma. A união da relação no “espírito”. Estabelecer-se a si mesmo/ser estabelecido por outro: a derivação da relação.

O ponto de partida de toda a análise antropológica de Kierkegaard assenta na assunção da dualidade de momentos que determinam o ponto de vista do indivíduo humano.³⁰ Está em causa o facto, primordial ao humano, de que a existência humana é originariamente determinada por uma dualidade de determinações do ponto de vista, a saber: a “determinação” “física” e a determinação “psíquica”. Ambas as determinações estão envolvidas no ponto de vista e persistem, convivendo uma com a outra, em cada momento daquele. Neste sentido, pode dizer-se que o acontecimento «o humano» é naturalmente *bifronte*, na medida em que ocorre a cada instante sob *dois modos de ser*. Estes dois modos de ser não existem em justaposição, “ao lado” um do outro, seguindo cada um o seu curso,³¹ em linhas paralelas, com cursos de desenvolvimento que não se

³⁰Neste parágrafo, as noções que se apresentarão terão de ser determinadas com maior precisão e cuidado, o que se levará a cabo sobretudo nos dois parágrafos seguintes. Por outro lado, deve ter-se em conta que, no que diz respeito à noção de *síntese* e aos momentos que ela compreende, expor-se-ão somente os aspectos indispensáveis, pois trata-se de um assunto extraordinariamente vasto.

³¹Embora, como depois se verá, seja isso o que *pode acontecer* e, de facto, *acontece*. Na realidade, embora sendo originalmente a unidade dos dois momentos, o sujeito traz igualmente em si, como possibilidade da síntese que primariamente é, a possibilidade de dissociação, do ponto de vista do sentido, entre os dois momentos que lhe são constitutivos.

cruzam; estes dois modos de ser não correspondem também a existências alternadas, à vez, estando ora um, ora outro presentes em cada instante da vida do sujeito; antes são dois modos de ser que correspondem ao natural humano, ao humano primariamente considerado na totalidade espontânea do seu acontecimento vital. Na descrição do acontecimento humano está, assim, sempre em causa a tentativa de restituição do fenómeno desta duplicidade de determinações que é o ponto de partida da vida humana enquanto tal.

A “determinação” “*físico*” ou “*corpóreo*”³² e a determinação “*psíquico*” ou “*anímico*” são determinações *dialécticas*. Com isto, quer-se dizer que nem a “determinação” “*físico*” nem a determinação “*psíquico*” do indivíduo humano existem isoladamente, *apenas por si mesmas e para si mesmas*, sem se “afectarem” reciprocamente. De facto, o ponto de vista humano é o *eixo de cruzamento* destas determinações (a física e a psíquica), ou o *feixe originário* em que ambas as determinações se encontram desde sempre e à partida espontaneamente *unidas*. Nesse sentido, se se quer pensar o que seja o indivíduo humano, isso traz consigo a exigência de pensar o indivíduo na *relação* ou na *unidade* da “determinação” física e da determinação psíquica que o constituem primariamente enquanto tal. Se se quiser considerar realmente o que seja o indivíduo humano, não é possível pensar-se um momento sem o outro momento. Na vida humana, um mesmo acto está desde logo imbuído de duas determinações díspares; a situação do indivíduo humano é, a cada momento, composta de duas determinações; a situação do sujeito humano está originariamente constituída de modo dúplice, as determinações física e psíquica encontram-se em entrelaçamento *a priori*. Isto significa que, de cada vez que se pretende tomar uma destas determinações como tema exclusivo de consideração, a detenção no sentido da determinação em causa não pode excluir a outra determinação – ou seja, a *observação* de um dos termos (o físico ou o psíquico) implica, à partida, a *co-observação* do outro termo, a atenção a um dos termos é em si mesma a atenção ao outro termo; de cada vez que uma destas determinações vem à colação, ela vem sempre

³²Em relação ao “físico” ou “corpóreo”, utiliza-se o termo “determinação” para o equiparar, quanto ao seu peso na constituição original do indivíduo, à determinação “psíquico” ou “anímico”, com a qual a “determinação” “físico” ou “corpóreo” está já desde sempre em relação. No entanto, em sentido próprio, em “físico” ou “corpóreo” não está em questão qualquer determinação, mas justamente, e por excelência, o *indeterminado* da própria existência individual, como se procurará ver. Deste modo, emprega-se “determinação”, a respeito do “físico” ou do “corpóreo”, num sentido muito lato, pretendendo designar um dos momentos constitutivos da vida, a par do momento “psíquico” ou “anímico”.

acompanhada de, presa a outra determinação. É preciso ter em conta ambos os termos quando se quer considerar apenas um dos termos.

Isto não significa, todavia, que a “determinação” “corpo” e a determinação “alma” sejam determinações fenomenológicas indiscerníveis. Significa, sim, que acontecem *de um golpe* na existência individual. Com isto quer-se dizer, em primeiro lugar, que cada um dos momentos está originalmente constituído por referência, por remissão, por relação ao outro; quer dizer, este encadeamento de um com o outro momento é o ponto de partida da existência. Aquilo que está em causa, não é, portanto, uma mera concomitância (que ambos os momentos aconteçam, que se “dêem” em simultâneo na vida individual, como que por acaso, ou como se pudesse não ser assim), mas está antes em causa que ambos os termos se implicam mutuamente na existência, de tal modo que aquilo que é original é a sua unidade, é o acontecimento *do mesmo* que ambos constituem.

Por este motivo – porque os momentos da dualidade que se é acontecem *de uma vez* na existência individual – a consideração de uma das determinações traz sempre consigo a consideração da outra determinação. Isto é, não é possível a consideração de cada uma das determinações *à vez* senão sob o pano-de-fundo desta totalidade originária e sob o efeito do ângulo cego da determinação que é de cada vez o seu par relativo. De facto, isto não pode senão ser assim: *quem sou* não só é uma unidade biforme, como a execução desta unidade psicofísica que nós somos é *complexa* (e o feixe de relações que a relação original estabelece é um lusco-fusco para o ponto de vista considerativo que quer deslindar a referida relação original). Do ponto de vista da reflexão, ainda que a determinação que não está sob apreciação (isto é, aquela determinação que é temporariamente deixada de lado para que se tenha em vista a outra) não se anuncie explicitamente ao sujeito, ela está sempre já lá, a projectar a sua sombra sobre a consideração temática da determinação que lhe é contraposta, de tal forma que os contornos da determinação em exame sofrem a influência dessa outra determinação que não está a ser iluminada pela consideração. Quer com isto dizer-se que, na realidade, não se faria qualquer ideia daquilo que fosse *o anímico* sem que estivesse previamente disponível a compreensão de algo como *o corpóreo*; e, de igual forma, não se entenderia haver *o corpóreo* se, no momento em que pretende presentificar-se a “determinação”

corpórea, não estivesse já presente – ainda que “silenciosamente”, “à socapa”, no pano-de-fundo da apresentação – aquilo que se compreende como sendo *o anímico*.³³

A duplicidade original da constituição do si não significa que o indivíduo existe de cada vez ao modo de recipiente que “contém”, como que dentro de si, duas determinações divergentes – como se elas existissem não apenas mediante a inerência ao indivíduo, mas fossem também “algo” por si mesmas, como que de modo “puro”, sem se tocarem uma à outra (como se fossem duas determinações somente heterogêneas que se encontrassem “dentro” do si mesmo). Não. A determinação dupla do ponto de vista é o próprio meio no e pelo qual o ponto de vista se constitui. Ou seja, a determinação dupla do ponto de vista é *originária*, é o que está primariamente dado para o ponto de vista.

Além disso, a duplicidade ou *a ambiguidade* que está na origem do acontecimento humano não deve ser compreendida como dualidade no sentido *ôntico* ou *substancial*. A compreensão substancial ou ôntica da duplicidade originária do humano corresponde à procura de uma *fórmula de desambiguação* que, todavia, não está em condições de esclarecer o *fenómeno* do humano no seu próprio acontecimento, tal como ele se vive a si mesmo. De facto, tal tipo de análise não produz por si só a compreensão do fenómeno, mas sim uma *doutrina* sobre a alma e o corpo na qual não se reconhece imediatamente o *fenómeno* físico-corpóreo tal como se dá a ser em nós e para nós. Neste sentido, a tentativa de desambiguação por recurso à constituição de co-princípios substanciais, com valor ôntico, acaba por não esclarecer adequadamente nada, pois apenas estabelece dois princípios objectivamente diversos, que coexistem no sujeito, sem dar conta do fenómeno existencial a que Kierkegaard está a aludir, como se tentará indicar na continuação.

Antes de se prosseguir, trace-se apenas “em grosso” a linha do itinerário que se procurará seguir: procurará esclarecer-se em que consistiria uma compreensão substancial dos dois momentos do ponto de vista – isto é, a compreensão de uma dualidade de princípios – para depois passar a mostrar que não é isso, de modo algum, que se encontra no âmago da compreensão kierkegaardiana do “físico” e do “psíquico”. Aquilo que seja a “determinação” física e a determinação psíquica irá sendo

³³A determinação *silenciosa* pode sempre acabar por vir à colação. Quando isto acontece, compreende-se num instante o facto de esta determinação sempre ter estado invisivelmente presente ao longo de toda a consideração da determinação que lhe é oposta.

sobredeterminado ao longo das páginas que se seguem, de modo que só no final do capítulo se terá tornado mais claro aquilo que se entende por cada um dos momentos do ponto de vista.

Na compreensão que vive iluminada sob o preconceito ôntico ou substancial, faz-se corresponder a determinação psíquica ao conjunto dos fenómenos anímicos que se identificam e querem explicar e projecta-se tudo aquilo que pertence à “determinação” física para o domínio do corpo enquanto objecto. Veja-se, então, de forma muito sumária, em que consistiria a perspectiva substancial sobre a “determinação” física e a determinação psíquica; considere-se também, ainda sob a mesma noção substancial, a articulação entre ambas as determinações, para depois diferenciá-la do projecto de uma *descrição* daquilo que *se passa* no momento físico e no momento psíquico do ponto de vista individual.

A noção substancial ou ôntica identifica o corpo e a alma com *objectos* ou *determinações objectivas*. Enquanto determinação da objectividade, o meu corpo é apenas uma “coisa” e, na realidade, é apenas “mais uma” de entre o “mar” de coisas que me cercam (e que também são corpos). O meu corpo é composto de órgãos e exerce funções, o meu corpo é como que o meu “instrumento” por excelência, aquele que me permite ter que ver com o horizonte em que me encontro, que me permite entrar na lida do quotidiano e ter contacto com o mundo-envolvente. Por sua vez, a alma parece ser o momento que anima a vida do corpo, a “luz” que abre esse horizonte. De facto, sem o meu corpo eu não faço nada de mim, mas sem alma não existo. Na realidade, a minha existência é sempre por meio do corpo e da alma, na medida em que cooperam um com o outro. Sem uma ou a outra das substâncias eu não existo. Quer dizer, há um *contacto* e um intercâmbio naturais entre ambas as determinações objectivas: ambas remetem de cada vez uma para a outra.

Poderia, até, admitir-se uma forma de *interdependência* entre as determinações substanciais: a ser assim, a “determinação” “*físico*” só se tornaria *inteligível* por meio da sua contraposição à determinação “*psíquico*”, que lhe é *oposta*, que lhe *faz frente*; por sua vez, a determinação “*psíquico*” não dispensaria, antes precisaria fundamentalmente da “determinação” “*físico*” para que pudesse sequer ser concebível.

Na noção substancial pode até admitir-se o carácter conflituoso da inerência da dupla substancialidade num mesmo sujeito: nesse sentido, poderia considerar-se o modo

como se opera esse *contacto* das determinações objectivas no sujeito e as consequências que o modo específico desse contacto pode trazer para a vida de cada um.

Poderia, finalmente, concluir-se que a “determinação” corpórea e a determinação anímica não podem passar uma sem a outra, não “sabem” ser uma sem a outra porque só são *uma pela outra, uma por meio da outra*, que o acontecimento de uma se encontra *na dependência* do acontecimento da outra, que elas não têm qualquer “existência independente” “fora” do sujeito a que naturalmente inerem. Fora desta relação de contacto – e, por vezes, de oposição – não haveria para o sujeito nem a determinação anímica nem a “determinação” corpórea enquanto tais, as quais constituiriam as condições de possibilidade do âmbito vital imediato.

Nesse sentido, pode acabar por afirmar-se que é a própria relação corpo-alma que é primária em relação aos seus componentes, “corpo” e “alma”. Quer dizer, eu não me experimento a existir simplesmente como corpo, *mas também* como corpo; em momento algum eu vivo unicamente enquanto corpo (e não viver apenas como corpo, mas também e, à partida, como alma, é precisamente condição de possibilidade de que eu faça a experiência, em particular a experiência do corpo, do *meu próprio* corpo). Em nenhum momento eu vivo unicamente para mim na lucidez de mim como *unicamente* corpo, em nenhum momento eu vivo unicamente como *toda eu* alma, mas *sou sempre corpo e alma*: a minha alma está *totalmente invadida* pela consciência do meu corpo e o meu corpo (para que não seja apenas um pedaço de carne, matéria) há-de estar *embebido* de alma.

Contudo, não parece ser esta a noção das determinações de corpo e de alma que anima as análises de Kierkegaard, nas quais se desenha a duplicidade original do ponto de vista.³⁴ Nem a “determinação” “corpo” nem a determinação “alma” são momentos da objectividade; corpo e alma, nesta segunda acepção (que parece aproximar-se da compreensão kierkegaardiana), *não são coisas, mas momentos* constituintes do ponto de vista ou *determinações do ponto de vista*.

Neste sentido, são, justamente, as noções da substancialidade do corpo e da alma que devem ser postas de parte. Estas devem ser deixadas entre parêntesis na análise que aqui se pretende levar a cabo, porque não parecem estar em condições de dar conta daquilo que é o mais próprio do ponto de vista natural do humano (no modo como

³⁴Cf. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, pp. 55-107.

parece estar em causa na obra de Kierkegaard). Com elas, tende-se a embarcar no preconceito da anulação daquilo que é mais originário no acontecimento humano: *a própria ambiguidade*. A ambiguidade deriva, não simplesmente (nem sobretudo) da heterogeneidade das determinações originariamente constitutivas do ponto de vista, mas antes da *contraposição original* dos momentos do ponto de vista.³⁵ Noutros termos, a heterogeneidade entre alma e corpo é uma heterogeneidade entre termos *em tensão*, *em luta entre si*, e não uma mera diferença de estrutura. A referência que os momentos do ponto de vista têm entre si é, pois, o *antagonismo*. Este antagonismo é interior ao ponto de vista humano. A compreensão ôntica ou substancial quer, sem dúvida, resolver o problema da duplicidade do ponto de vista; todavia, a sua forma de explicação, na impaciência por resolver a *contradição* que verifica existir no ponto de vista, precipita uma solução, isto é, pacifica o acontecimento humano mediante a assunção de dois princípios de vida; contudo, ao seguir por este rumo, a compreensão ôntica ou substancial perde completamente de vista e deixa por explicar o fenómeno da própria ambiguidade que sempre é contemporânea do acontecimento humano. Com isto, a compreensão ôntica ou substancial deixa de fora a compreensão do próprio fenómeno da contradição originária de determinações do ponto de vista, a qual é o dado mais originário do humano e é precisamente na ausência desta compreensão que assenta o preconceito da dualidade corpo-alma ou da compreensão ôntica ou substancial do acontecimento da vida humana. Esta forma de explicação da vida é, para além disso, completamente teórica, isto é, está à distância do acontecimento humano e não o restitui tal como ele, de facto, acontece no (e para o) sujeito que vive a partir do cerne desta ambiguidade e desta contraposição, desta contradição.

Em alternativa à explicação ôntica ou substancial da determinação dupla da vida humana, uma descrição do acontecimento da dupla determinação do ponto de vista procura pôr em evidência o modo como o ponto de vista está à partida de todo em todo imerso nesta ambiguidade e não tem existencialmente forma de lhe escapar (a

³⁵As noções de substancialidade de corpo e de alma são postas de parte no sentido em que, no curso daquilo que se procurará explicitar, não são elas que estão em causa, pelo que a incidência do texto será outra. De facto, tomar como ponto de partida a substancialidade do corpo e da alma confundiria toda a análise e desviaria dos fenómenos em questão. É nesse sentido que se aponta para a limitação das referidas noções – uma limitação que é instrumental, isto é: as noções da substancialidade de corpo e de alma não “servem” para iluminar aquilo que aqui está a ser estudado. Sublinhe-se que não se nega, de forma alguma, a pertinência de uma análise das referidas noções; esta análise não corresponde, todavia, ao que procurou desenvolver-se na sequência desta exposição. De facto, aqui trata-se de um outro contexto, pelo que se deixa de parte o tema da substancialidade de corpo e alma.

ambiguidade do ponto de vista é o seu “adquirido original”, por assim dizer). Na compreensão fenomenológica, trata-se daquilo que se *constata* existir em mim, daquilo que posso reconhecer imediatamente como estando presente no modo imediato ou natural como me encontro a ser na vida; trata-se, conseqüentemente, de determinações fácticas – que, na medida em que são fácticas, *são* (isto é, são indubitáveis). Portanto, se se quer compreender a vida humana (tal como ela se acha constituída facticamente), deve procurar-se, por um lado, a descrição dos momentos fenoménicos que estão mais próximos de cada uma das determinações do ponto de vista, e isto do modo mais preciso possível; por outro lado – e por meio disso mesmo – deve tender-se sempre para a descrição do próprio acontecimento do ponto de vista, ou seja, para a descrição do local existencial do choque das determinações (o acontecimento humano como *contradição*).

De facto, o que acontece é que as duas determinações que formam, de raiz, o ponto de vista (a “determinação” física e a determinação psíquica) não são meramente heterogêneas, mas correspondem, antes, a vectores em *permanente oposição existencial* que incidem, de raiz, sobre a totalidade da existência individual. Neste sentido, a heterogeneidade dos momentos do ponto de vista é somente um dos seus traços, e não a sua característica essencial, no sentido em que seria possível pensar heterogeneidade sem luta, sem oposição, quer dizer, no sentido em que a heterogeneidade de componentes permitiria, por si só, pensá-la como a constituição de um composto de termos diferentes, mas um composto *inerte*, o que não é justamente o caso. Naquilo que concerne à relação entre a “determinação” do corpo e a determinação da alma, não há entre ambas as determinações independência, mas *contradição*. A “determinação” “corpo” e a determinação “alma” encontram-se, realmente, *unidas* na vida individual, mas elas são *dissonantes* entre si. Não há, também, duas substâncias que se contrapõem, mas *uma perspectiva com dois vectores existenciais antagónicos entre si e que agem sobre ela* – os dois vectores que essa mesma perspectiva é – ao mesmo tempo. Não há dois princípios de vida autónomos que se juntam originariamente no indivíduo, mas dois momentos *irredutíveis* que habitam o indivíduo. O mais primário de mim na vida é a experiência de que há em mim uma guerra de vectores opostos. Cada um como que “puxa” para seu lado.³⁶ O momento “anímico” tem como que “argumentos” contrários

³⁶A compreensão de que cada momento de constituição do humano “puxa” para seu lado encontra-se, como é sabido, já em Platão. Esta compreensão da capacidade de “puxar” do momento imediato

ao sentido do momento “físico”. O próprio indivíduo humano é o acontecimento de uma *inimizade natural*. Trata-se da contraposição natural entre o momento físico (a determinação do *desejo*, da *sensibilidade*, da *matéria*, da *afecção*) e o momento psíquico (a determinação do *sentido*, do *entendimento*, da *forma*, da *liberdade*). Se o indivíduo fosse só alma, ou se fosse só corpo, não teria conflitos existenciais – seria *plenamente necessário ou completamente livre*, seria *um animal ou um anjo*.³⁷ Mas o indivíduo existe enquanto é de cada vez o momento da oposição entre a prisão à necessidade e a fixação de si na liberdade ou no sentido, ou seja, o indivíduo é o próprio *princípio de contradição*.

Procurar-se-á considerar agora que é que deve ser entendido 1) sob a “determinação” *física* e 2) a determinação *psíquica*, no seu sentido fenomenológico, para depois passar a ver-se que significa 3) a consideração do ponto de vista humano como *contradição*. Deve, no entanto, ter-se presente que a ordem da exposição, que acabou de se referir, não é a ordem natural (quer dizer, não é nesta sequência que a existência acontece), mas a ordem natural é, justamente, a inversa. Na existência, a ordem é a contrária da análise que aqui se pretende apresentar, ou seja: em primeiro lugar, isto é, originalmente, há a contradição, de modo que toda a separação entre “determinação” física e determinação psíquica é abstracta.

1) Em primeiro lugar, tenha-se em atenção o momento “físico” ou o momento do ponto de vista que se pode denominar “corpo”. Como ficou indicado, sob esta “determinação” compreende-se o momento do *desejo*, da *sensibilidade*, da *matéria*, da *afecção*. Não se compreende, portanto, o corpo como “coisa” ou como objecto, mas antes enquanto uma “determinação” intrinsecamente “subjectiva”, isto é, enquanto “determinação” ou momento do ponto de vista. Ao considerar o corpo de acordo com este segundo sentido (isto é, na medida em que é uma “determinação” ou momento do ponto de vista), a perspectiva afasta-se significativamente (e passa a diferir

constitutivo do humano encontra-se identificada, de modo claríssimo, por Santo Agostinho nas *Confissões*. Cf. Livro VIII, XI, 26, quando Santo Agostinho se refere àquilo que lhe *sacudia* as «*vestes carnaís*». É evidente que na mente de Anti-Climacus está também a tradição de S. Paulo, em que o corpo *luta contra* o espírito. Quer dizer, no texto paulino, o corpo não é apenas um componente do humano, mas um momento que luta contra o ideal, que exerce poder e pressão na vida do sujeito e que é pensado como estabelecendo oposição e antagonismo. E nada disso é recuperado na versão tradicional do homem como composto de corpo e alma. O corpo de que fala S. Paulo não é um co-princípio metafísico (pelo menos do ponto de vista descritivo), mas sim um momento da vida, da história pessoal do sujeito.

³⁷ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, 454.

completamente) da identificação do “corpo” com o seu sentido natural, isto é, com o seu significado objectivo.

Precise-se alguns traços característicos desta “determinação”. Em primeiro lugar, o momento do corpo corresponde, mais especificamente, àquilo que poderia designar-se como a *pura imediatez* ou o *momento instantâneo do estar-vivo*. Trata-se, na pura imediatez, da identificação do sujeito com o *ápice absolutamente pontual* da vida, isto é, está nela envolvida a *total conformidade do sujeito com o imediato da vida*. Para este ponto de vista, *o presente é tudo aquilo que há*, não há qualquer noção natural da vida como um “fio” em que se transita de um momento anterior para um momento posterior, mas a vida imediata é toda ela “de um só golpe”, sem passado nem futuro, é toda dada no e iluminada pelo “flash” daquilo que nela ocorre precisamente “agora”. Outra forma de exprimir a conformação natural do indivíduo com a vida é a seguinte: a “determinação” física corresponde ao momento da *prisão à vida*. De facto, trata-se aqui do momento da “determinação” *necessária* do indivíduo, o qual corresponde à sua *fixação* ou *constricção* reais, à sua situação ou localização vital *mais imediata, inevitável e incontornável*, à sua *realidade* no sentido *mais estrito* (mais imediato) do termo. Ou seja, trata-se do momento do ponto de vista que em si mesmo não conhece qualquer liberdade ou distanciamento – nele, a vida está de todo em todo “*metida em si*”, imersa na própria realidade imediata, sem qualquer margem de manobra sobre si mesma.

Um outro traço deste ponto de vista é o seguinte: o momento imediato corresponde ao *solo cego da vida*, na medida em que a “determinação” física é *bruta e anónima*. Por outras palavras, no momento imediato está em causa a ausência de sentido, na medida em que a “determinação” física é totalmente *imane*nte (isto é, completamente presente, instante). Desta forma (devido ao carácter bruto e anónimo da “determinação” física), no momento corpóreo está em jogo a determinação do indivíduo de acordo com o acontecimento da mais pura *indeterminação*. O solo cego da vida identifica-se com a *impressão da vida sobre o indivíduo*: o momento físico do ponto de vista é como que um “*efeito*” sob o qual necessariamente se está pelo simples facto de se estar vivo – o mesmo é dizer que se é, desde logo, de alguma forma *instigado* pelo facto de se encontrar a existir. Na realidade, este “ponto instantâneo” ou momento imediato da vida não é “estático”, por assim dizer, mas corresponde de cada vez à *modificação imediata de si*, ou seja, à *afecção*.

Por afecção entende-se a *perturbação imediatamente introduzida pela ressonância do imediato no indivíduo, a recepção imediata da vida, a constante alteração anónima de si*. Do ponto de vista imediato, está-se absolutamente limitado e condicionado pela afecção. Mais: do ponto de vista imediato, *é-se essa afecção*, é-se, espontaneamente, *uma transformação de si de origem incógnita (isto é, a qual não se pôs a partir de si, mas que acontece ao sujeito da vida)*. Enquanto corpo, é-se a transformação do próprio ser imediato que se é, é-se contemporâneo com e idêntico ao momento da afecção. A afecção corresponde ao primeiro momento da vida, por assim dizer, ao momento mais imediato da vida natural, e diz respeito ao facto de se estar à disposição de, vulnerável a todas as modificações de si que ocorram, as quais não são produzidas por si mesmo. Neste sentido, na “determinação” “corpo” está em causa o acontecimento de si sob a determinação da *exterioridade* (a afecção não é posta por si, é sofrida).

Deve procurar fazer-se, ainda que aqui de modo muito breve e como que de passagem, pois o assunto voltará a ser visto, a *desambiguação* daquilo que está agora a ser entendido como *imediato*. Quando aqui se fala do “imediato do corpo” não está, por enquanto, a considerar-se o imediato como regime de sentido da existência individual (algo que se fará mais à frente), mas está antes a procurar focar-se o olhar no momento imediato (isto é, corpóreo, físico) que há em cada vida individual humana, seja qual for o regime de sentido que lhe assiste, precisamente em razão de ser isso mesmo: vida. Não está, portanto, a considerar-se ainda o regime de sentido “estético” como o regime de sentido em que o indivíduo persegue, das mais variadas formas, o ímpeto do imediato em si, vivendo em total conformidade com o impulso daquilo que já está dado para si pelo simples facto de se ser. Efectivamente, e como se percebe, o regime de sentido estético tem uma peculiar forma de relação com o imediato (com o ponto de vista “corpo”). Todavia, em qualquer estágio da existência está presente a relação com o imediato, porque *o momento imediato (corpóreo, físico) é uma pressuposição da vida*: o momento imediato, como condição da vida, caracteriza-se por estar de cada vez *aquém da consciência*. Não se é consciente desta pressuposição da vida, isto é, ela não é em caso algum uma determinação linguística (mas, pelo contrário, imediata, precisamente).

De modo a compreender melhor aquilo que é a afecção ou a “determinação” corpórea, tenha-se em atenção dois momentos: *a)* a constituição da afecção como desejo; *b)* o erótico-musical enquanto o momento mais próximo do imediato da vida.

a) Pelo menos alguns dos termos que ocorrem na obra de Kierkegaard que parecem aproximar-se mais daquilo que está implicado na “determinação” física são os seguintes: «hige» («Higen»), «begjere» («Begjerlighed», «Begjering») e «attraa» («Attraa»). Todos os termos têm em comum a ideia de *um desejo que reclama ter para si aquilo que “cobiça”*, a noção de uma força que corresponde a uma tensão em ordem à satisfação, ao preenchimento de uma falta que se apresenta como vital para a sustentação de si no meio da existência. Há, além disso, um outro termo que exprime directamente o desejo («ønske», «Ønske»); no entanto, o termo «ønske» é muito frequentemente aplicado como designação de uma tensão para a realização de uma determinação ideal, pelo que se torna mais ambíguo para a descrição do fenómeno em causa. Além disso, na obra de Kierkegaard todos estes termos são utilizados em ambos os sentidos (no sentido mais imediato e no sentido mais ideal) e algumas vezes aproximam-se tanto que parecem querer significar o mesmo.³⁸ Apesar disso, parece que «begjere» e «attraa» são mais próximos do fenómeno agora em questão: a petição de saciedade imediata ou de acalmia da afecção, especialmente na remissão do termo ao âmbito da sexualidade e da sensualidade (aqui, sem qualquer conotação ética). Porque é a acção «attraa» (e o correspondente substantivo «Attraa») que dominará as descrições dos estádios erótico-imediatos, tal como se encontra em *Ou/Ou, Primeira Parte*, texto que se toma como ponto de partida para a compreensão do *ponto de vista “corpo”*, optou-se por restringir, na exposição, a atenção a este termo. Não interessa, neste momento, perceber a integração do momento «Attraa» na “lógica” de um estádio da existência, mas interessa aqui, por enquanto, apenas abstrair as características desta forma de desejo imediato da vida, sem que se considere as metamorfoses da figura da vida que «Attraa» pode acompanhar e que se exprimem na relação do sujeito ao momento «Attraa» na sua existência, isto é, que se explicitam no seu grau de consciência relativamente à força do desejo nele (ou na inconsciência dessa energia do desejo nele). Aquilo para que deve procurar olhar-se é para o acontecimento do próprio desejo («attraa») na sua imediatez, tanto quanto isto seja possível. Isto significa, por um lado, que não se vê o desejo como integrado numa determinada lógica existencial (a que Kierkegaard procura pôr a descoberto por meio do recurso à noção de “estádio”), cuja

³⁸Por exemplo, *Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 227: «este desejo («Ønske»), esta ambição («Higen»)), p. 99: «com desejos («Ønsker») e ambição («Higen») na alma»; *Posfácio*, SKS 7, p. 399: «Ønskets Higen»; no mesmo sentido, encontra-se em *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 305, p. 381; *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 153. Cf., igualmente, *Quatro Discursos Edificantes, 1844*, SKS 5, p. 374: «pois o desejo («Ønsket»), a ambição mundana («jordiske Begjering») [...]».

constituição já pressupõe, de algum modo, a superação do momento do desejo *posto em si próprio*, na medida em que já não é *mera força, energia*, mas diferentemente toma contornos concretos numa vida individual, ou que é fundamentalmente posto em relação com a ideia de indivíduo. Aquilo que aqui está em causa, para dizê-lo de algum modo, o momento do desejo como que “mediado” apenas por si mesmo, sem qualquer intervenção da consciência ou de qualquer determinação ideal; aquilo que está em causa é que a vida seja para si mesma e em si mesma no seu momento puramente imediato. Por outro lado, isto significa a maior abstracção possível (isto é, o máximo grau de afastamento da linguagem), uma vez que *não se faz nem pode fazer-se ideia* do que seja um momento puramente imediato do acontecimento de si (e, portanto, esse momento imediato do acontecimento de si permanece sem ser dito e mantém-se na sua impossibilidade de ser dito). Em suma: ao procurar descrever o momento imediato “posto em si mesmo”, ao tentar dizer o que seja a *vida enquanto desejo*, deparamo-nos sempre com a limitação de não o poder dizer senão por uma forma de engano, de não o poder fazer senão mediante um posicionamento sempre *para lá* desse momento imediato da vida como desejo/prazer que se procurava descrever. Isto é, aliás, o que parece justificar desde logo o recurso de Kierkegaard à noção de estádio, quando se trata de explicitar o que seja o imediato da vida. De facto, aquilo que está em causa é o imediato «*na sua perfeita imediatez*», de sorte que, pelo menos em parte (nos primeiros dois momentos dos estádios erótico-imediatos), o que está em causa nos estádios erótico-imediatos (pelo menos nas duas primeiras metamorfoses) é a «*revelação de um predicado*».³⁹ Deste modo, o momento do «*prazer da vida*», ainda que seja tornado explícito do ponto de vista da linguagem, não é nunca um momento da consciência, mas, precisamente, um momento *da vida*, no seu acontecimento imediato ou no facto de estar a ser, a cada instante, na sua total opacidade em relação à possibilidade de um qualquer sentido. Apesar desta dificuldade inultrapassável, procurar-se-á, contudo,

³⁹ «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 80: «Quando eu, de resto, no ficou exposto, utilizei e depois continuei a utilizar a expressão “estádio”, não podemos precipitar-nos, como se cada um existisse independentemente, cada um sem o outro. Poderia, talvez de modo mais certo, usar a expressão metamorfose. Os diversos estádios, tomados conjuntamente, perfazem o estádio imediato, e ver-se-á a partir daí que os estádios isolados são mais a revelação de um predicado, de modo que todos os predicados se precipitam na riqueza do último estádio. Os outros estádios não têm qualquer existência independente; por si mesmos, são apenas para a representação, e a partir daí ver-se-á também o seu carácter accidental em face do último estádio. Como, entretanto, eles encontraram uma expressão separada na música de *Mozart*, então mencioná-los-ei separadamente. Acima de tudo, não se deve pensar, entretanto, em diversas etapas nas consciências, pois mesmo o último estádio ainda não chegou à consciência; eu tenho apenas que ver continuamente com o imediato na sua perfeita imediatez.»

apontar para o instante imediato da vida e procurar-se-á abstrair, neste momento, das características que fazem do *imediato* um estádio, para concentrar a atenção nas determinações do imediato enquanto tal.

No momento imediato da vida, a afecção corresponde, mais propriamente, a dois momentos, os quais já foram mencionados: *desejo* e «*prazer da vida*». O *instantâneo da vida* identifica-se, justamente, com o momento do *desejo* ou da *tensão*, a qual não é senão a pressão ou a insistência do seu ser imediato. Aqui, o indivíduo identifica-se com a tensão que o toma, ou ele é a própria *conformidade* com o desejo que urge. Ou seja, *imediatamente, o indivíduo é ele mesmo desejo*. Naturalmente, o indivíduo é desejo. O desejo é, em si mesmo, uma *petição de repleção*, pede preenchimento, pede a posse imediata do que faz falta para *silenciar a perturbação introduzida na afecção*. Isto significa que há uma exigência, inscrita no acontecimento corpóreo da vida, a qual diz respeito à posse daquilo relativamente ao qual a vida imediata “imediatamente” urge, à precisão de satisfação do imediato. Noutros termos: no acontecimento corpóreo da vida, há uma reclamação feroz, uma avidez que pressiona em ordem à supressão da pressão do desejo imediato. Nos termos de Epicuro, poderá talvez dizer-se que no corpo, tomado como *afecção/desejo*, está sempre em causa a «*voz da carne*».⁴⁰ No momento imediato da vida está em causa, justamente, *fazer calar a carne*, ou seja, remover/neutralizar a violência da afecção, a qual corresponde à urgência da vida em ordem à satisfação daquilo que em si é necessidade. Mediante esta remoção ou neutralização, atinge-se o equilíbrio ou repõe-se o natural prazer de estar vivo.⁴¹ Nesse sentido, o desejo é um desejo *de si*, ou é o indivíduo que se deseja a si mesmo nesse desejo (deseja a neutralização da afecção, a “*pacificação*” da sua natureza, deseja o restabelecimento do prazer de estar vivo – a eliminação da fome, da sede, do frio, etc.). *Não há, então, dissociação real entre o desejo e o desejado*: eles são um só, tudo no sujeito são modificações de si introduzidas pelo acontecimento anónimo da afecção.⁴² A

⁴⁰*Sentenças Vaticanas*, 33; cf. BAILEY, C. (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, reimp., Hildesheim, Olms, 1989.

⁴¹*Doutrinas Principais*, 3; cf. edição referida na nota anterior.

⁴²A esta característica parece corresponder, em alguns dos seus momentos, a ideia do *Pajem* em *As Bodas de Fígaro* (na interpretação que Kierkegaard oferece desta personagem). É certo que Kierkegaard tem em mente a personagem de Fígaro como a presença inconsciente do desejo especificamente erótico. Todavia, alguns dos traços característicos deste desejo são, pelo menos em parte, extensíveis ao desejo imediato, em geral. Cf. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 81: «O desejo («*Attraaem*») ainda não acordou, ele é melancolicamente vislumbrado. No desejo está constantemente o desejado, este levanta-se daquele e mostra-se num crepúsculo perturbador. [...] Aquilo que se tornar objecto de desejo possui o desejo [...]». V. igualmente *Ibid.*, p. 82: «O desejado paira sobre

este momento do desejo acresce um segundo: o desejo é *passível de múltiplas variações*, ou melhor, o que é próprio deste desejo é a sua re-instanciação constante nas figuras mais variadas. Isto tem que ver, em primeiro lugar, com a sua *não-fixação a um objecto específico* como o seu sentido próprio, isto é, tem que ver com o carácter de anonimato do momento do corpo que anteriormente se referiu. Por outro lado, isto tem também que ver, justamente, com a identificação entre o sujeito e o desejo, quer dizer: só porque o sujeito é desejo é que é possível que o instante se constitua como momento de desejo (corresponda isso, em cada instante, ao conteúdo que for). Por outras palavras, só porque ao desejo inere uma ausência de fixidez natural, só porque é indeterminado é que se tornam possíveis todas as suas variações concretas – de onde provém o carácter de dispersão natural do desejo. Contudo, deste ponto de vista, o desejo tem afinal, num certo sentido, objecto, e tanto quanto tem uma *multiplicidade potencialmente infinita* de objectos. Todavia, mais uma vez também, o que aqui está em questão (na multiplicidade potencialmente infinita de objectos do desejo) não são senão, em cada caso, mais uma vez, modificações do momento do corpo, isto é, perturbações de si na afecção, *transformações imediatas do momento imediato da vida*.⁴³

o desejo, afunda-se nele, sem que, todavia, esse movimento aconteça por meio da força de atracção própria do desejo, ou porque atraia.» *Ibid.*, p. 82: «Por conseguinte, o desejo, que neste estádio apenas está presente num pressentimento de si mesmo, é sem movimento, sem inquietação, apenas suavemente embalado por uma inexplicável moção interior, tal como a vida da planta está aprisionada à terra, assim está ele absorvido em tranquilo anseio («*Længsel*») no modo presente («*præsentsk*»), afundado em contemplação e por isso não pode esgotar o seu objecto, essencialmente porque, num sentido mais profundo, não há qualquer objecto, e todavia esta falta de objecto não é o objecto dele [do desejo]». *Ibid.*, p. 82: «[...] o desejo neste estádio ainda não está determinado como desejo [...] este desejo pressentido é totalmente indeterminado a respeito do seu objecto [...]».

⁴³Mais uma vez, isto é especialmente visível quando se considera o desejo erótico. A multiplicidade como traço característico da vida imediata como desejo parece ser algo do que está em causa no segundo estádio erótico-imediato, isto é, na interpretação de Kierkegaard da “personagem-ideia” *Papageno* de *A Flauta Mágica*. Cf. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, pp. 85-86: «O desejo acorda, e como sempre acontece que se percebe que se dormia no momento em que se acorda, também assim aqui, o sonho acabou. Este despertar, no qual o desejo desperta, esta convulsão [«*Rystelse*»] separa desejo e objecto, dá ao desejo um objecto. Isto é uma determinação dialéctica que deve ser mantida rigorosamente, apenas quando existe o objecto, existe o desejo, apenas quando existe o desejo, existe o objecto, desejo e objecto são um par de gémeos, no qual um [dos gémeos] não vem ao mundo nem um milionésimo de segundo antes do outro. Mas, apesar de eles virem de forma tão absoluta ao mundo ao mesmo tempo, e de também não terem o espaço de tempo entre eles como os gémeos costumam ter, o significado deste nascimento não é o de que eles se reúnam, mas pelo contrário o de que eles se separem. Mas este movimento sensual, este tremor de terra afasta, por um momento, o desejo e o seu objecto infinitamente um do outro; mas como o princípio que move se mostra, por um momento, factor de separação, do mesmo modo ele volta a revelar-se ao reunir o que estava separado. A consequência da separação é que o desejo é arrancado do seu descanso substancial em si mesmo, e como consequência disso, o objecto não cai mais sob a determinação da substancialidade, mas dispersa-se numa multiplicidade.»

b) Os «*predicados*» da vida imediata que acabaram de ser expostos (os quais se extraíram dos dois primeiros estádios erótico-imediatos, como propriedades destes estádios que ajudam a compreender o momento imediato da vida) não correspondem, ainda, à maior aproximação que se deixa fazer ao momento corpóreo ou imediato da vida. De facto, neles consideram-se algumas características que estão incluídas no momento imediato da vida, mas não se considera, no entanto, o momento imediato *na sua imediatez*, o imediato *enquanto tal*, ou tal como ele é *dado para si mesmo*, “descansando” em si mesmo, tanto quanto seja possível exprimir esta ideia (e no caso de ser possível exprimi-la). Ou, o que é o mesmo, ainda não se considera o «*desejo como princípio*», como a força absolutamente avassaladora e despótica da vida individual na sua imediatez.

De facto, até aqui ainda não fez alusão à expressão mais próxima do imediato da vida: a *música*. A expressão mais plena, a *epítome* ou a *súmula* da “determinação” “corpo” ou do momento da vida como desejo parece ser, de facto, a música. Na música reside a maior aproximação ao imediato que é possível. Nesse sentido, a *música* é como que a «voz da carne», pois o que seja «a carne» não pode ser “dito” de qualquer outra forma.⁴⁴ Por sua vez, na sequência do que fica dito em *Estádios erótico-imediatos*, o protótipo da «voz da carne» é *Don Juan* ou a «*genialidade sensual*». Note-se, antes do mais, que *Don Juan não é ninguém*, mas é apenas *a ideia da sensualidade* na sua máxima expressão: daí que também se lhe chame «*a genialidade sensual*».⁴⁵ *Don Juan* (ou «*a genialidade sensual*») é, nos termos do texto em questão, como que a personificação do próprio desejo, a absoluta exclusão de qualquer determinação que não a do imediato da vida experimentado como desejo/preenchimento do desejo (prazer).⁴⁶

⁴⁴Neste sentido, os estádios erótico-imediatos são «*essencialmente musicais*» («Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 66).

⁴⁵«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 100: «Não se ouve, aqui, *Don Juan* como um indivíduo específico, não [se ouve] o seu falar, mas ouve-se a voz, a voz da sensualidade, e isto ouve-se mediante os anseios da feminilidade.»

⁴⁶«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 93: «Ora, *Don Juan* é, se assim ousar dizê-lo, a encarnação da carne ou a inspiração [«*Beaandelse*»] do espírito próprio da carne.» *Ibid.*, p. 71: «A música tem o seu objecto absoluto na genialidade erótico-sensual.» *Ibid.*, p. 71: «Se eu pensar o erótico-sensual como princípio, como força, como reino, determinado pelo espírito, isto é, determinado de tal modo que o espírito o exclui, se eu pensar isto concentrado num único indivíduo, então eu tenho o conceito de uma genialidade erótico-sensual. [...] Ora, se esta genialidade erótico-sensual, em toda a sua imediatez, pedir uma expressão, então pergunta-se qual é o *medium* que se apropria a isso. Aquilo que aqui se deve reter, em especial, é que se requer que seja expressa e representada na sua imediatez. Na mediatez e carácter reflexivo num outro, ela recai sob a linguagem e acaba por ficar sob determinações éticas. Na sua imediatez, só na música ela pode ser expressa.» *Ibid.*, p. 64: «A ideia mais abstracta que se pode pensar é a genialidade sensual. Mas através de que *medium* se

Considere-se, portanto, a ideia de *Don Juan* e a noção de música, de modo a procurar obter-se uma maior aproximação ao imediato da vida.⁴⁷ *Don Juan* é como que a *consustanciação* ou como que a *representação* mais perfeita do que seja a determinação da afectação pela vida, ou seja, do que seja a paixão imediata e de todos os movimentos de perseguição/rejeição que estão associados ao momento da afectação como formas de procura de saciedade/impedimento da dor. É também por isso que a energia que vigora em *Don Juan* é a do «*eterno tumulto*»: o desejo renasce de cada vez e reclama satisfação, impedindo sempre a constituição de um estado em que já se descansasse na fruição, por motivo da posse do desejado, de uma forma estável. Além disso, este movimento é *eterno*, dado que está preso do instante: para *Don Juan*, o instante é tudo aquilo que há. Isto é, *Don Juan* é a absoluta prisão ao imediato da vida – o que significa que em caso algum se constitui um horizonte temporal definido, que em caso algum há possibilidade de retenção da memória ou de projecção do futuro; *Don Juan* é todo ele *no presente*. O fechamento no instante é total. *Don Juan* é a ausência de qualquer perspectiva, ele esgota-se no momento em que deseja. Fora do instante, não há *Don Juan*. A eternidade de *Don Juan* é instante, é o completo esmagamento no presente. A eternidade de *Don Juan* corresponde, por conseguinte, ao momento da afecção. A

pode representá-la? Tão-só e unicamente por meio da música. Ela não se deixa representar na escultura, pois ela é em si mesma uma espécie de determinação da interioridade; ela não se deixa pintar, pois ela não pode ser compreendida num esboço determinado, ela é uma força, uma respiração [«*et Veir*»], impaciência, paixão, etc. em todo o seu lirismo, e isto de modo que ela não é num único momento, mas numa sucessão de momentos, pois se ela fosse num único momento, ela deixar-se-ia reproduzir ou pintar. O facto de ela ser numa sucessão de momentos exprime o seu carácter épico, mas ela não é épica em sentido estrito, pois ela não vai tão longe que tenha chegado à expressão, ela move-se constantemente numa imediatez. Na poesia, ela também não se deixa representar. O único *medium* que consegue representá-la é a música. A música tem, nomeadamente, um momento de tempo em si, mas não decorre no tempo a não ser num sentido inautêntico. Ela não é capaz de exprimir o [factor] histórico no tempo.»

⁴⁷«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 90: «A contradição no primeiro estágio residia em que o desejo [«*Attraaen*»] não podia ter um objecto, mas sem ter desejado [«*uden at have attraet*»] encontrava-se na posse do seu objecto, e por isso não poderia chegar a desejar [«*ikke kunde komme til at attraae*»]. No segundo estágio, os objectos mostram-se na sua multiplicidade, mas quando o desejo, nesta multiplicidade, procura o seu objecto, não tem, todavia, em sentido mais profundo, qualquer objecto, ele ainda não está determinado como desejo [«*Attraa*»]. Em *Don Juan*, pelo contrário, o desejo [«*Attraaen*»] está absolutamente determinado como desejo [«*Attraa*»], é, em sentido intensivo e extensivo, a unidade imediata dos dois estádios anteriores. O primeiro estágio desejava idealmente – o singular; o segundo desejava o indivíduo sob a determinação da diversidade; o terceiro estágio é a unidade disto. O desejo [«*Attraaen*»] tem no indivíduo o seu objecto absoluto, ele deseja absolutamente o indivíduo. [...] Não se pode, naturalmente, ignorar que aqui não está em questão o desejo num indivíduo particular, mas o desejo como princípio [«*Attraaen som Princip*»], espiritualmente determinado como aquilo que o espírito exclui. Esta é a ideia da genialidade sensual [...]. A expressão para esta ideia é *Don Juan*, e a expressão para *Don Juan* é, por sua vez, única e simplesmente música.» Cf. igualmente *Ibid.*, p. 105: «[...] *Don Juan* é absolutamente musical.»

eternidade é o momento da afecção.⁴⁸ Quer dizer, Don Juan existe, de uma vez, “num relâmpago”, por meio de uma só investida, na luminosidade instantânea do momento em que o desejo irrompe e exige uma conquista, ou seja, reclama satisfação. Por sua vez, nesta afecção (ou neste desejo) consiste toda a consistência de Don Juan. Neste sentido, Don Juan é, simultaneamente, um único instante e toda a eternidade.⁴⁹ O desejo é toda a consistência da ideia de Don Juan: a ideia de Don Juan existe no desejo, na fruição ou preenchimento do desejo e no regresso ao momento do desejo.⁵⁰ Fora deste movimento, não há Don Juan: Don Juan não é feito “de nada”, ou é feito apenas da energia do desejo, não tem conteúdo nenhum, todo ele é desejo, aparece e desvanece-se conforme o desejo ainda reclama o (ou já fruiu do) desejado – ele existe apenas quando soa.⁵¹ Don Juan só existe quando o desejo *soa* na vida.⁵² E precisamente por isso é que Don Juan é absolutamente musical: Don Juan *soa*, e, por isso *é* – ora, *isso está também no fundamento música*: também a música só é quando soa (isto é, ela está igualmente presa ao instante, suspensa do imediato, existe apenas nas modificações do imediato);

⁴⁸ «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 94: «É aqui que a sensualidade tem a sua morada, aqui ela tem as suas alegrias selvagens, pois ela é um reino, um estado. A linguagem não tem a sua morada neste reino, nem a sobriedade [*Besindighed*] do pensamento, nem a laboriosa apropriação reflexão, aqui soa apenas a voz elementar da paixão, o jogo dos prazeres, o brávia ruído da intoxicação, de que só se frui em eterno tumulto. O primogénito deste reino é Don Juan.»

⁴⁹ «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 59: «Com Don Juan ele entra naquela eternidade que não fica fora do tempo, mas no meio deste [...]». *Ibid.*, p. 97: «*Don Juan* encontra-se no constante pairar entre ser ideia, quer dizer, força, vida – e indivíduo. Mas este pairar é o tremor musical. Quando o mar se move, encrespado, então, nesta agitação, as ondas, espumando, formam imagens, que se parecem a seres; é como se fossem estes seres que pusessem as ondas em movimento e, todavia, é o contrário, a ondulação é que os forma. Do mesmo modo, *Don Juan* é uma imagem que aparece constantemente, mas não ganha contornos e consistência, um indivíduo que se forma constantemente mas nunca fica acabado, de cuja história nada se experimenta senão ao ouvir o rumor das ondas». *Ibid.*, pp. 100-101: «pois a vida dele é a suma de momentos que se repelem, que não têm qualquer conexão, a vida dele é, enquanto o momento, a suma de momentos, enquanto suma de momentos, o momento.»

⁵⁰ «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 103: «Ele deseja e permanece constantemente ao desejar, ele frui constantemente da satisfação do desejo.»

⁵¹ «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 106: «Ele não tem, de todo, uma tal consistência (*Bestaen*), mas ele precipita-se num desaparecimento eterno, precisamente como na música, acerca da qual é válido dizer que ela cessou logo que deixou de soar e apenas volta a existir quando novamente soa.»

⁵² «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 77: «A genialidade sensual é, assim, o objecto absoluto da música. A genialidade sensual é absolutamente lírica, e na música ela chega à irrupção em toda a sua impaciência lírica; ela está, nomeadamente, espiritualmente determinada, e é, por isso, força, vida, movimento, constante inquietação, constante sucessão, mas esta inquietação, esta sucessão não a enriquecem, ela é continuamente a mesma, ela não se desdobra, mas toma de assalto ininterruptamente tal como num único fôlego. Se eu, só com um predicado, devesse designar este lirismo, então eu teria que dizer: ele soa – e com isto eu já regressei novamente à genialidade sensual como aquela que mostra [ser] imediatamente musical.»

para a música, ser e soar são o mesmo.⁵³ Neste sentido, *o desejo é, do ponto de vista existencial, o acontecimento musical por excelência*: aí, o musical corresponde ao movimento vital desencadeado pela absorção total no momento da sensibilidade. Porque só é quando soa, Don Juan é apenas, no imediato, o som do desejo, a insurreição do desejo que toma de assalto, a agitação natural do imediato da vida. Don Juan é apenas e absolutamente esse acto de soar. Nele, soa de cada vez «*a energia do desejo sensual*»,⁵⁴ a insistente vibração da vida como desejo, em toda a multiplicidade das suas formações concretas, nas variadas “tonalidades” que o desejo pode concretamente assumir, nas suas “notas musicais” variadas (isto é, com diferentes objectos) – mas sempre o mesmo som, o som do desejo.

Não se pense, no entanto, que Don Juan é alheio à existência individual. Não é isso que acontece. Pelo contrário, a ideia de Don Juan tem essencialmente que ver com a vida individual. Na realidade, na ideia de Don Juan está em causa a visibilidade de um *princípio antropológico*. Cada indivíduo traz algo de Don Juan em si pelo simples facto da sua vida imediata: cada indivíduo *deseja, é afectado, é sujeito de paixões*, etc., e essa é a sua *realidade* mais imediata. Por outras palavras, *o momento do imediato* (da vida como desejo, como afecção) *é estrutural ao humano*. Com certeza, outra questão é a daquilo que se faz – isto é, que rumo se toma na vida – com aquilo que imediatamente se experimenta (mas essa questão situa-se num âmbito que ultrapassa este momento da exposição).⁵⁵

⁵³«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 75: «A música não existe fora do instante em que é executada, pois ainda que se pudesse muito bem ler notas e [ainda que se] tenha uma capacidade imaginativa muito viva, não se pode todavia negar que só num sentido impróprio é que ela existe quando é lida. Na realidade, ela existe apenas no momento em que é executada.»

⁵⁴«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 103.

⁵⁵Requer-se aqui uma nota, para evitar mal-entendidos. A exposição que aqui se faz da figura de Don Juan não pretende, de maneira nenhuma, resolver o problema que Don Juan constitui para a história das ideias. Nem parece ser essa, aliás, a intenção do autor do texto de *Ou/Ou* (e, mesmo que tenha sido, é irrelevante). Don Juan é uma figura que tipifica na obra de Kierkegaard uma determinada forma da existência humana e é enquanto tal que aqui surge. Se essa tipificação é ou não correcta do ponto de vista da história das ideias é, também e portanto, completamente irrelevante para o que aqui se pretende. O mesmo se diga da interpretação que o autor do texto apresenta do *Don Giovanni*, de Mozart (o que se aplica também ao Pajem, a Papageno e à música de Mozart em geral). De facto, passa-se completamente ao lado do que está em causa na interpretação que o autor de *Ou/Ou* apresenta de *Don Giovanni* quando se discute a sua validade do ponto de vista da teoria musical ou da história da música, etc. O que está aqui em causa é um problema filosófico e é nessa base que deve ser pensado. Com isto, não se pretende dizer que a interpretação da música, em geral, e da ópera de Mozart, em particular, está equivocada. Pretende apenas dizer-se que se trata de um conjunto de questões que não será analisado aqui, nem o poderia ser, como se sabe. De facto, a bibliografia quer sobre Mozart (ou mesmo apenas sobre *Don Giovanni*), quer sobre Don Juan é muitíssima. Veja-se, sobre Don Juan, BRUNEL, P., *Dictionnaire de Don Juan*, Paris,

2) Na determinação psíquica, está em causa a descrição do momento *formal*, do momento do *sentido* ou do momento *ideal* do ponto de vista. Por contraposição com o significado da “determinação” “corpo”, em que está em causa a realidade, ou seja, a prisão ao imediato da vida, pode dizer-se que a determinação psíquica corresponde ao momento de *liberdade* do ponto de vista. Mais uma vez, tal como acontecia no caso da “determinação” corpórea, também aqui se trata de uma determinação subjectiva. Ou seja: que o indivíduo não é um objecto (ao modo de uma pedra), mas um sujeito, tem que ver tanto com o facto de que é corporeamente “determinado” (o momento da afecção) como com o facto de que é animicamente determinado (o momento formal, ideal ou de sentido). A tentativa de aproximação ao que seja a determinação psíquica (ou a “alma”) deverá passar a) pela consideração da sua *presença em todos os momentos da vida individual* enquanto *idealidade* e igualmente b) pela consideração do momento da *linguagem* como expressão da idealidade.

a) Tenha-se em atenção, em primeiro lugar, a *omnipresença da determinação psíquica* na vida individual. A determinação psíquica corresponde ao facto de o indivíduo não se encontrar em momento algum num nível nulo de despertez. Quer dizer, não se é nunca cego diante do seu próprio acontecimento. O indivíduo é sempre o acontecimento de algo assim como uma luminosidade, a sua existência corresponde a um olhar; há sempre um grau mínimo de abertura do sujeito à vida. A determinação psíquica diz respeito ao facto de, à partida, a vida ser *lucidez*: há sempre um grau mínimo de relação consigo. Só há algo como um acontecimento da vida precisamente por motivo de uma forma de lucidez original. É, de resto, esta forma de lucidez que constitui, em si mesma, o horizonte vital primário, o acesso ao mundo-envolvente do indivíduo. Ou seja, a constituição do horizonte vital primário (ou o domínio da apresentação, do contacto do sujeito com o mundo) é o correlato originário da determinação anímica: de facto, a determinação anímica é aquele momento de sentido mediante o qual existe tudo aquilo que existe, é o momento de sentido mediante o qual há, de todo, um domínio de apresentação, uma região chamada “mundo”. Nesse sentido,

Laffont, 1999, com a bibliografia correspondente (em qualquer dos casos, e apesar das suas pretensões de completude, esta obra deixa escapar versões de Don Juan importantes), e sobre *Don Giovanni*, também com a bibliografia referida, GOEHR, L. e HERWITZ D. (eds.), *The Don Giovanni Moment: Essays on the Legacy of an Opera*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2006, especialmente os artigos de B. Williams, D. Herwitz e N. Bacht. Sobre a análise da música enquanto tal, veja-se o que se diz na continuação.

a determinação anímica compreende tudo aquilo que surge no horizonte da vida, ela identifica-se com o panorama que se abre com a existência e é concomitante com o acontecimento da vida na sua totalidade, é concomitante com o todo da vida. É apenas por este motivo que pode afirmar-se que ela é onnipresente, ou seja, porque inere a cada um dos momentos da vida individual. O indivíduo é o “ponto” em que a vida acontece, em que a perspectiva se constitui e em que as coisas que aparecem no domínio da apresentação ganham existência.

No entanto, a determinação anímica não diz apenas respeito ao facto da *constituição original de um domínio de apresentação*. A determinação anímica tem também que ver, e de modo essencial, com a *forma como se constitui para o sujeito o contacto com o todo da vida*. O contacto do sujeito com a vida não se dá, como acontece na “determinação” corpórea de si, como afecção. Diferentemente, este contacto tem que ver com o momento da *idealidade* no sujeito. Tudo aquilo que se abre para o sujeito como horizonte está constantemente a ser sob determinações não-imediatas; quer dizer, o horizonte do todo da vida é constantemente determinado por momentos *ideais*. Enquanto tal, a *determinação* surge sempre no âmbito da lucidez (o imediato é o indeterminado, isto é, aquilo que carece de qualquer determinação), pelo que qualquer determinação (o mesmo quer dizer: qualquer momento de sentido) é ideal. Toda a determinação é ideal, quer diga respeito a algo que se faz sentir no âmbito imediato (ter calor, por exemplo) quer seja relativa aos conteúdos mais ideais que se possam conceber ou imaginar (o algoritmo, o extraterrestre, etc.). Em suma, *tudo aquilo que se apresente à lucidez* é um momento de sentido ou uma determinação ideal. É justamente neste sentido que a determinação anímica é *o todo, é todas as coisas*.⁵⁶ O modo como aquilo que aparece no horizonte aparece para o si mesmo, em especial aquelas coisas que parecem ser “instantâneas”, “imediatas” está já totalmente varrido do seu carácter originalmente imediato, de tal modo que só analogicamente se pode compreender um imediato a que nunca se teve acesso e a que parece não se ter, na verdade, qualquer possibilidade de acesso numa existência com os contornos da nossa. Imediato seria o instante puro, em que tudo estaria ao mesmo tempo presente em todas as suas determinações e ao qual teríamos acesso de modo absolutamente passivo e sem qualquer pressuposição por parte do nosso ponto de vista. A nossa vida não interferiria de modo algum com aquilo que é visto, e a visão seria ela mesma não-mediação. O

⁵⁶ Aristóteles, *De Anima*, 431b20-432a14.

indivíduo, enquanto momento essencial da constituição do acesso ao mundo, em nada interviria na própria constituição do acesso, ou seja, que o indivíduo tenha acesso ao mundo envolvente em nada mediatizaria o próprio acesso ao mundo envolvente. Contudo, não é assim que se passa: na realidade, “ter acesso” é já um modo de mediatizar. Nós somos uma mediação – em tudo somos mediação: os sentidos medeiam, as faculdades medeiam, a história de vida, na medida em que faz experiência, medeia. Tudo o que de algum modo passa pela minha vida é mediado por mim, mais precisamente, pelo sistema de sentido com que em cada caso considero o mundo; sem mediação não há nada que passe por mim. Só porque é mediada – e precisamente na medida em que é mediada – é que alguma coisa passa por mim, interfere com a minha existência, é notada por mim, é tida em conta por mim. O resto *é nada*, é um nada de percepção, um nada de existência para mim. Mas isso não acontece apenas a respeito do horizonte em que me movo, isso não acontece apenas em relação ao meu acesso ao mundo, como se em mim se tratasse simplesmente de um ponto de vista perceptivo em que a sensação seria o momento sem apercepção e depois haveria percepção. Não. Eu também sou *para mim* mediada; eu sou para mim mediada por mim, ou eu sou eu mesma mediação, em tudo mediação – não tenho acesso ao puro acontecimento de mim, à nudez total da minha vida, ao seu acontecimento bruto, posto para si mesmo. De facto, o acesso que tenho de cada vez a mim é ao modo da representação: eu sou para mim um sujeito representado, é sempre a partir de uma representação de mim que me tenho na relação comigo mesma (de modo que nada assegura que tenha um efectivo contacto comigo mesma, de modo que nunca se pode garantir que não haja distância – e, na verdade, a maior distância, um radical abismo – entre a minha concepção de mim e a realidade de mim mesma). Quer dizer, não só o acesso ao horizonte em que me movo, como também o meu acesso a mim mesma é sempre, precisamente, *mediação*. O que com isto se quer exprimir é aquilo que se encontra insistentemente em Platão: que não há nada que seja sem ser por remissão a uma ideia.

b) A *linguagem* é a expressão do momento de sentido ou da determinação ideal. Não se conhece nada que seja sem mediação, por mais directa ou imediata que essa mediação se queira fazer parecer (por exemplo, a mediação da visão, e a dos sentidos em geral). Ao articular um qualquer sentido, a linguagem já *reconstituiu* o imediato, na medida em que já o *ultrapassou* – já *produziu* um determinado *sentido* (já está no âmbito da idealidade, portanto) para o imediato (que, enquanto tal, não é nem pode ser

portador de sentido para o indivíduo, precisamente porque é imediato e, nesse sentido, não é *nada para* o indivíduo). O acto de verbalização linguística não coincide com aquilo que por meio dele se pretende verbalizar. Note-se que esta disparidade não é accidental. Esta não-coincidência não significa somente que não se consegue dizer ou não se tem a capacidade para exprimir exhaustivamente o modo como as coisas são para si – o desconcerto, a disparidade entre o que é tal como é (na medida em que estaria deposto em si mesmo, recluso em si) e aquilo que se exprime acerca disso mesmo que é, e o é de um só golpe, não radica apenas na deficiência no modo de exprimir, ou nos recursos de expressão linguística de que indivíduo se apropriou e que lhe estão disponíveis. De facto, acontece com frequência não saber dizer-se aquilo que se quer, ou fazer-se a experiência de que aquilo que se diz fica aquém daquilo que quereria dizer-se. Esta distância deve-se a uma incapacidade, pontual ou permanente, de trazer à linguagem uma certa porção daquilo que se faz experimentar no domínio do interior. Por isso, acontece muitas vezes ter-se a impressão de que “o que é” é *bem mais*, ou até essencialmente mais, que aquilo que se diz, ou que aquilo para que se quer apontar, cujos contornos se quer determinar se escapa e desvanece reiteradamente, que permanece “eternamente” “na ponta da língua”, por dizer. Ainda que este factor esteja, até certo ponto, sempre presente na linguagem, não é todavia aqui que reside o cerne do problema. O que aqui está em causa é, antes, que, ainda que fosse possível exprimir exhaustivamente aquilo que se gostaria de ver expresso, isso não anularia nunca o facto de que *a linguagem, enquanto tal, exprime essencialmente outra coisa que o designado por meio dela*. É sempre *outra coisa*, uma vez que o ser da linguagem não é *o ser* do imediato que a linguagem pretende exprimir. Na palavra, não há lugar para o puramente imediato.⁵⁷ Ora, poderia pensar-se que o imediato passa como que por um crivo antes de chegar à palavra, a qual já só traria à compreensão algumas “réstias” de imediato, alguns despojos resultantes da acção da peneira da mediação sobre o imediato. Todavia, não é assim que se passa. Trata-se, antes, de uma *absoluta heterogeneidade* quanto à determinação da linguagem e do imediato. Por conseguinte, a linguagem encontra-se à *distância* – e a uma distância, na realidade, *abissal, intransponível, irremediável* – do imediato da vida. Este é o motivo pelo qual não pode pronunciar nunca o momento imediato da vida: o próprio ser da linguagem é idealidade. O imediato determinado pela

⁵⁷Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 318: «[...] a quem poderia ocorrer permanecer no imediato (sem qualquer determinação mais detalhada), pois ele é realmente superado precisamente no mesmo momento em que é mencionado, tal como um sonâmbulo acorda no mesmo instante em que se diz o seu nome.»

linguagem é já ideal e não imediato. Todavia, o imediato encontra-se de alguma forma expresso na linguagem como *o momento que é por ela de cada vez pressuposto*. O imediato é pressuposto pela linguagem (o que não quer dizer que seja cronologicamente anterior à linguagem – de facto, enquanto tal ele só aparece para nós por meio da linguagem, como contraponto *hipotético* dela).⁵⁸ Por sua vez, esta pressuposição não pode ser dita devido ao carácter reflexivo (isto é, ideal) da própria linguagem.⁵⁹ A incomunicabilidade entre as determinações radica na (e é prova da) sua *contradição*: há uma disparidade “de natureza” entre ambas as determinações. Há contradição entre a imediatez e a linguagem, pois o ser da imediatez é a realidade e o ser da linguagem é a idealidade. Esta contradição faz que a linguagem não tenha, de raiz, possibilidade de exprimir o ser da imediatez *enquanto tal*, mas apenas no âmbito do próprio ser da linguagem, ou seja, da idealidade.⁶⁰ Isto não significa que não haja qualquer momento imediato na expressão linguística. Pelo contrário, é um facto que o próprio âmbito da idealidade tem precisão do imediato para a sua própria expressão: a própria articulação da palavra está na dependência da voz. A voz é o elemento imediato por meio da qual a idealidade se exprime.⁶¹ Deste ponto de vista, a idealidade encontra-se numa certa dependência do imediato. Todavia, a voz está aqui totalmente ao serviço da idealidade, é *instrumento* de veiculação da idealidade, *o seu significado reconduz-se à e esgota-se completamente nessa remissão*. É por este motivo que, em condições normais, não se dá conta da voz, mas apenas da palavra que é articulada com o auxílio da voz. A voz só aparece quando é deficiente o uso que dela se faz (como quando se está rouco, ou a voz falha), e assim o imediato só vem à presença quando *não faz o seu papel*, porque produz

⁵⁸Cf. *Johannes Climacus ou De Omnibus dubitandum est*, SKS 15, p. 55: «Qual é o primeiro, a imediatez ou a mediatez? Esta seria uma pergunta capciosa. Ele viria por meio disto a pensar na resposta que Tales teria dado a alguém que lhe perguntava se seria a noite ou o dia que teriam vindo primeiro: A noite é um dia antes». JJ:60, SKS 18, p. 159: «A reflexão pressupõe-se a si mesma; a velha pergunta: que é que veio primeiro à existência, a árvore ou a semente, se não houvesse semente de onde viria então a primeira árvore, se não houvesse árvore de onde viria então a primeira semente.»

⁵⁹Cf. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 76: «A reflexão reside na linguagem, e por isso a linguagem não pode exprimir o imediato. [...] O imediato é, a saber, o indeterminado, e por isso a linguagem não consegue compreendê-lo [...]».

⁶⁰Cf. *Johannes Climacus ou De Omnibus dubitandum est*, SKS 15, p. 55: «Que é a imediatez? É a realidade. Que é a mediatez? É a palavra. Como é que esta anula aquela? Ao pronunciá-la; pois aquilo que se pronuncia está sempre pressuposto». «A imediatez é a realidade, a linguagem é a idealidade [...]». Como se procurará ver, esta contradição entre imediatez e linguagem não é de ordem ideal, ou linguística, mas é o mais estritamente possível *existencial*.

⁶¹Cf. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 75: «Assim, na linguagem o sensível é, enquanto *medium*, reduzido a mero instrumento, e constantemente negado.»

ruído, isto é, porque, no seu passar-a-existir (isto é, ao recusar o seu carácter instrumental, que sempre mantém), não aponta perfeitamente para a ideia.⁶²

A mudez é, portanto, intrínseca ao imediato da vida. O imediato é inominável, indizível, foge à palavra, está livre de ser expresso, corresponde à *inarticulação*. O imediato da vida parece ser completamente inacessível, *não é nada para nós*, não é identificável – quer dizer, para nós o imediato não existe enquanto tal, mas apenas *enquanto mediato*. Com efeito, quando se procura pensar o imediato, já se perdeu o imediato, já se fez desvanecer o imediato. A realidade *em bruto* é inacessível ao sujeito ao modo de expressão na palavra. O acesso do indivíduo ao momento imediato é sempre indirecto. Dizer o imediato a partir de um ponto de vista, que é aquilo que sempre e de cada vez somos, ou a partir de um horizonte, que é sempre correspondente à lucidez que nos constitui, significa que o acesso já não é ao próprio imediato, mas apenas à *ideia* dele. O imediato que quer exprimir-se mantém-se presente como momento da vida, mas sem que consiga dizer-se, permanece *abafado*, forçosamente silenciado, preso a um momento anterior à palavra; o acontecimento escapa-se ao que acerca dele se diz, fica *retido* aquém da expressão.⁶³ Nesse sentido, na vida individual o imediato está, a cada instante, *suspenso*.

No entanto, apesar de tudo o que fica dito, Kierkegaard aponta para uma possibilidade de se dizer, de algum modo, o imediato. O imediato, na sua indizibilidade, pode, de algum modo, ser dito. Nesse sentido, o momento imediato pode “passar através” de uma forma de linguagem. Essa forma de linguagem é a música. Apesar de já se ter considerado anteriormente o tema da música, deve voltar a rever-se este tema, de modo a procurar obter uma maior inteligibilidade sobre o carácter musical da existência. Não se considerará todos os aspectos que estão envolvidos na compreensão do que seja a música tal como consta de *Estádios Erótico-Imediatos*,⁶⁴ mas apenas se focará 1)

⁶²Cf. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 75: «O sensível é reduzido a mero instrumento e, assim, anulado [«*ophævet*»]. Se um homem falasse de tal modo que se ouvisse a percussão da língua, etc., então ele falaria mal; se ele ouvisse de modo que ouvisse a vibração do ar em vez da palavra, então ele ouviria mal; se alguém lesse um livro de tal modo que constantemente visse cada letra, então leria mal. Precisamente por isso é que a linguagem é o *medium* perfeito, quando tudo o que é sensação é negado nela.»

⁶³«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, 86-87: «[...] fica sempre, todavia, um algo que resta, que eu não consigo exprimir, e que todavia se ouve. É demasiado imediato para se reter na palavra.»

⁶⁴A exposição que Kierkegaard aqui faz da música depende evidentemente da estética de Hegel, e dos acrescentos ou “correções” que Heiberg introduziu. Não é também aqui o lugar para fazer um estudo da relação entre a estética de Hegel e a análise da música aqui levada a cabo. Aplica-se aqui o mesmo que se

algumas das suas características que mais fundamentalmente aproximam a música do imediato da vida e 2) até que ponto esta aproximação é possível. O imediato não se pode exprimir como palavra, mas pode exprimir-se como *música*. A música parece ser o *meio* mais adequado para exprimir o *imediato*, devido ao seu afastamento da linguagem, devido ao facto de ser o meio pelo qual se comunica algo que escapa à linguagem, algo que não pode, de forma alguma, figurar na expressão linguística. Justamente nesta medida é que a linguagem é «o *medium* mais abstracto».⁶⁵ A música é o meio pelo qual propriamente se exprime aquilo que nunca pode constar da expressão pela palavra. Ora, aquilo que está, de forma absoluta, vedado à palavra, aquilo ao qual a palavra é impermeável é aquele solo cego da vida que se referiu anteriormente. No entanto, o carácter propriamente musical da música consiste na expressão da ideia deste imediato (ou do solo cego da vida) e, nessa medida (isto é, na medida em que comunica, de facto, uma *ideia* – embora seja, contraditoriamente, uma ideia *alógica*, por natureza impossível de trazer à expressão linguística), a música é, de facto, *como que linguagem*.⁶⁶ Ou seja, a música é a forma de expressão (e, neste sentido, a linguagem) que está o mais possível afastada da linguagem (enquanto palavra, articulação, momento da idealidade). De facto, *a música exprime a ideia que é, ela mesma, a negação de toda e qualquer determinação ideal*: a ideia da sensualidade ou do imediato da existência. Esta é a única ideia de que a música, considerada na sua propriedade fundamental, é portadora e está em condições de comunicar. Certamente que, desta forma, está incorrecto falar da “ideia de sensualidade” (é uma contradição nos termos), justamente na medida em que a sensualidade é considerada “em si mesma” – algo de que não se faz qualquer ideia. A ideia da *«genialidade sensual»* é, de facto, a *única*

disse atrás sobre Don Juan e sobre a ópera de Mozart. De qualquer modo, não deixa de ser estranho que numa obra que se pretende exaustiva sobre a estética da música, como é a de R. SCRUTON, *The Aesthetics of Music* (Oxford, Clarendon Press, 1997), o autor se refira a Kant, a Hegel, a Schopenhauer, “finally Croce” (p. VII) e omita totalmente Kierkegaard, como se ele nada tivesse dito sobre a música. Veja-se, em contrapartida, o ensaio bem mais equilibrado, no que a Kierkegaard diz respeito, de SCHUTZ, A., «Mozart and the Philosophers», in *Collected Papers*, vol. II, Haia, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 179-200.

⁶⁵«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 63: «Mas qual é a ideia mais abstracta? Aqui a pergunta é, naturalmente, apenas sobre uma ideia que pode tornar-se objecto de tratamento artístico, não sobre ideias que são apropriadas para a representação científica. Qual é o *medium* mais abstracto? [...] É o *medium* que está mais afastado da linguagem.»

⁶⁶«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 73: «A linguagem é o reino, que me é conhecido, até cuja fronteira mais remota eu quero ir para descobrir a música. Se se quiser ordenar os variados *media* num processo de desenvolvimento específico, então é também necessário pôr a linguagem e a música o mais próximo uma da outra, motivo pelo qual também se disse, afinal, que a música é uma língua [*«et Sprog»*].»

ideia que é própria da música, por um lado. Por outro lado, a genialidade sensual só se pode exprimir *através da música*. Nesse sentido (porque a genialidade sensual é a ideia própria da música e porque a genialidade sensual só pode exprimir-se musicalmente e nunca de outra forma) é que pode dizer-se que genialidade sensual (ou sensualidade como força ou princípio vital) e música se identificam.

Tenha-se em conta que a expressão “genialidade sensual” pode facilmente gerar equívocos, quer quanto à genialidade, quer quanto à sensualidade, quer quanto à sua (aparentemente estranha) conjugação. O que está em causa nesta noção é o acontecimento da *espontaneidade disposicional*, no modo como nos encontramos afectados pela vida, em que somos como que transportados disposicionalmente por ela, de muitas formas, que não controlamos, e que entram em nós com extraordinária facilidade, ao ponto de *sermos* disposicionalmente de um determinado modo, sem que nada de objectivo lhe corresponda: triste, alegre, etc.⁶⁷ Quer dizer, tal como a linguagem da palavra, a música *comunica* alguma coisa, mas isso que a música comunica está totalmente preso do momento musical e esgota-se no acontecimento da música – é tão evanescente quanto isso: também a música, como o momento absoluto do imediato, não tem história, não tem um momento anterior e um momento posterior, mas, em sentido estrito, existe somente no instante, no instante em que *soa*. A música é, por conseguinte, *a forma mais imediata de expressão do imediato à qual parece ter-se acesso*. A música é a versão audível da cegueira da vida, é a única forma de comunicação da indeterminação do imediato.⁶⁸ A música diz – sem nunca chegar a dizê-lo – o instante do momento afectivo da vida. A música é a maior aproximação possível a esse momento mudo do terreno obscuro da existência; por intermédio dela, exprime-se algo que não se deixa exprimir, e nessa medida a música oculta sempre a sensualidade que, enquanto como-que-ideia (a sensualidade), se revela nos sons, invade a tonalidade

⁶⁷O que O. Wilde exprime com grande precisão: “after playing Chopin, I feel as if I had been weeping over sins that I had never committed, and mourning over tragedies that were not my own. Music always seems to me to produce that effect”; trata-se de algo como aquilo a que chama “transference of emotion”, quer dizer, a música possui o poder de nos dispor emocionalmente de modo puro, pois não corresponde a nenhum objecto para além dela. Cf. WILDE, O., «The Critic as Artist», in *The Collected Works*, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 1997, pp. 967 e 995, respectivamente.

⁶⁸«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 76: «A música exprime constantemente, a saber, o imediato na sua imediatez; daí resulta também que a música, em relação com a linguagem, se mostra em primeiro e em último lugar, [...]. A reflexão reside na linguagem, e por isso a linguagem não pode exprimir o imediato. A reflexão mata o imediato, e por isso é impossível, na linguagem, exprimir o musical, mas esta pobreza aparente da linguagem é precisamente a riqueza dela. O imediato é, nomeadamente, o indeterminado, e por isso a linguagem não o pode compreender; mas isso – que ele é o indeterminado – não é a sua perfeição, mas uma falta dela [de perfeição]».

musical. A música oculta, de algum modo, aquilo mesmo que só ela está apta a exprimir precisamente na medida em que está no ponto de contacto da (ou que vive em tensão para a) determinação ideal.⁶⁹ Ou, dito de outro modo, a música exclui, *como que* ao modo de uma língua, uma determinação ideal⁷⁰ – nessa medida, a música é *ambígua*. Todavia, é ao mesmo tempo nela que se dispõe da aproximação e do contacto, no limiar da linguagem, do que seja “o sensual”. Em suma: por um lado, o imediato não é *a música*, mas a música é, em relação ao imediato, a maior aproximação que é possível; a música é a única possibilidade de reconhecimento, numa vida como a nossa ou para a nossa capacidade de “representação”, do que seja o imediato. Nesse sentido, para uma vida como a nossa, o imediato corresponde ao carácter *musical*.

3) Finalmente, como um terceiro passo de aproximação à estrutura constitutiva do humano, procure compreender-se que é que significa dizer que o humano é a existência, em carne e osso, do princípio de contradição. Com este fito, seguir-se-á o seguinte percurso: *a)* em primeiro lugar, ter-se-á em atenção a relação entre a “determinação” física e a determinação psíquica, na sequência de tudo aquilo que acabou de ser exposto (procurará ver-se como e insistir-se em que a relação entre “físico” e “psíquico” – ou seja, o entrelaçamento das determinações – está desde sempre já dada, naturalmente constituída); em segundo lugar, *b)* procurará exprimir-se o sentido desta conexão natural das determinações enquanto «unidade negativa», de modo a explicitar-se qual é o sentido da afirmação segundo a qual o indivíduo humano é o princípio de contradição “em carne e osso” ou é ele mesmo, individualmente, a existência da contradição.

a) Quanto ao primeiro aspecto, há que notar o seguinte. O que é originário para o indivíduo humano não é *o corpo* ou *a alma*, considerados *isoladamente* (os quais, se conjugariam, num momento posterior – e o indivíduo seria o resultado desse composto entre um corpo e uma alma). Pelo contrário, *aquilo que é originário ou primário é a própria relação corpo-alma* e toda a complexidade e multiplicidade de conjunções de

⁶⁹«Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 76: «a música cerca a linguagem por todos os lados.»

⁷⁰Neste momento, está-se a considerar como sinónimos a determinação linguística, ideal ou espiritual. «Estádios Erótico-Imediatos ou o Erótico-Musical», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, p. 73: «Logo que o espírito é posto, a linguagem é posta nos seus direitos, mas quando o espírito é posto, tudo aquilo que não é espírito é excluído. Mas esta exclusão é a determinação do espírito, e na medida, portanto, em que o excluído se deverá tornar válido, requer um *medium* que seja espiritualmente determinado – e este [*medium*] é a música. Mas um *medium* que é espiritualmente determinado é essencialmente linguagem – ora, visto que a música é espiritualmente determinada, então ela foi chamada, com direito, de linguagem.»

intensidade derivadas desta relação (de tal modo que não se pode explicitar completamente o sentido do corpo ou o sentido da alma sem recurso ao sentido mais profundo da própria relação). Na *relação originária*, a relação corpo-alma abarca, precisamente, a “determinação” “físico” (ou a “determinação” que diz respeito ao elemento corpóreo no humano) e a determinação “psíquico” (ou a determinação que corresponde ao elemento anímico no humano). Cada uma destas determinações é, assim, essencialmente *um componente da relação*, um elemento *dela*, o qual não existe nunca “*em separado*” da relação em que desde sempre tem lugar, porque *lhe pertence* – o corpo pertence à relação e a alma pertence igualmente à relação. Tudo aquilo que se passa na vida individual parece estar desde sempre perpassado por múltiplas e constantes *interacções* entre o corpo e a alma, entre a “determinação” física e a determinação anímica. Não porém, como se num dado momento da vida (ainda que fosse um segundo após o nascimento, ou fosse quando fosse) estas relações comessem a ter lugar, como se a interacção tivesse tido um princípio posterior ao surgimento da unidade primária que o indivíduo é. Não é assim que se passa. Pelo contrário, o indivíduo existe desde sempre nessa interacção, ao ser ele mesmo a própria relação em causa (e isto é assim, quer o indivíduo tenha consciência de que é isto que acontece, quer não tenha qualquer consciência disso). É habitual não se viver na presentificação consciente desta relação precisamente por ela constituir o “natural”, o “meio” do indivíduo humano, o seu ser espontâneo, na ausência de qualquer tematização do modo do seu contacto e relacionamento consigo mesmo – quer dizer, esta forma de contacto corresponde à sua existência espontânea no horizonte vital. De facto, a não-presentificação habitual da relação não significa a inexistência da referida relação. A relação não precisa de ser, enquanto tal, trazida à consciência para que esteja posta em funcionamento; o facto de a relação estar, a cada momento, a ser posta em movimento nunca exigiu qualquer esforço da parte do indivíduo, e continua a não o exigir (se o exige, é porque o espontâneo, natural do modo de ser do indivíduo já se quebrou, de algum modo). Consequentemente, pode afirmar-se que a “determinação” *física* (o momento imediato) e a *determinação psíquica* (o momento formal ou ideal) são *co-originárias* ao humano. Ambas se encontram a constituir a estrutura fundamental do indivíduo, ambas operam de cada vez nele de modo concreto ou existencial. Não só estas determinações são originárias ao humano, como também, e por isso mesmo, a sua *relação* entre si é também ela *originária*. A relação entre ambas as determinações (imediata e ideal) é o *momento original da vida humana*. Por outras palavras: a relação

corpo-alma está dada, à partida, com a própria vida do indivíduo humano; esta relação não tem que ser constituída, não se apresenta como algo a ter que ser feito por meio de esforço, porque ela é, justamente, *aquilo que sempre já é*, ou seja, ela é *instantânea* ao facto de se estar vivo. É justamente a partir do dado da relação imediato-ideal que todo o horizonte da vida se abre ao indivíduo: a notícia de si de que o indivíduo dispõe depende sempre desta relação original ou desta unidade primária. Numa vida como a nossa, nem o corpo (ou o momento imediato) nem a alma (ou o momento ideal) existem alguma vez fora desta relação. A sua relação é medular à existência humana imediata; a própria relação é que é, ela mesma, condição de possibilidade da determinação psíquica e da “determinação” física do indivíduo humano. Expressando-o de outro modo, a “determinação” física e a determinação psíquica são *interiores* à relação: o indivíduo humano é, naturalmente, a *unidade* das determinações (a duplicidade das determinações é o acontecimento “próprio” desta unidade), a existência de cada uma das determinações encontra-se na dependência de toda a relação. Ou, para o dizer ainda de outra forma: o indivíduo existe, à partida, enquanto *existência psicofísica*. Cada um dos momentos, imediato e ideal, é apenas *na* e *para a* circunstância da relação; ambas as determinações dependem da relação original ou da unidade primária para, simplesmente, *serem*. Ou seja, a determinação psíquica e a “determinação” física não existem unicamente por si (o imediato definido exclusivamente na sua “determinação”, a partir de si mesmo e em si mesmo, o ideal definido apenas pela sua determinação, a partir de si mesmo e em si mesmo), mas também por meio do outro momento da vida (o imediato determinado a partir do momento ideal e o momento ideal determinado pela sua contraposição com o momento imediato) – de sorte que, na realidade, cada momento é para o outro, de certo modo, a sua condição de possibilidade. É do *entrelaçamento original* destes dois momentos que depende a vida. Por isso é que *a vida é inconcebível com a anulação de qualquer uma destas duas dimensões*: não posso nunca ser apenas o momento ideal (não faço ideia do que isso seja) nem posso ser nunca meramente o momento imediato (ainda que o embotamento da minha vida tenda a conduzir-me a um ponto de aparente proximidade com categorias aparentadas com a animalidade). A partir daqui percebe-se que o acontecimento psíquico e o acontecimento físico não só são originariamente *co-presentes*, como também não são nunca acontecimentos como que *fechados* um para o outro, delimitados ao modo de dois países com fronteiras nítidas e fixas: na vida humana, onde está um momento, está já – sempre já – o outro.

Em suma: os momentos psíquico e físico correspondem a determinações *realmente distintas*, porque possuem propriedades heterogêneas. Todavia, estas determinações distintas não podem ser substancialmente delimitáveis, uma vez que não são “coisas”, mas momentos da perspectiva individual humana. Além disso, o momento ideal e o momento imediato, que originariamente constituem o indivíduo, só emergem como determinações de carácter secundário e derivado relativamente ao dado “em bruto” que é o acontecimento da própria existência do indivíduo. No entanto, porque ambos os momentos são estruturais e estruturantes da vida, é justamente na duplicidade das determinações que se encontra a possibilidade de descrição do acontecimento que o indivíduo humano é, a possibilidade de descrição de um acontecimento complexo que é todo *de uma vez*, que está desde logo totalmente posto a ser.

b) A unidade originária é, portanto, *dual*. Como se viu anteriormente, a “determinação” física e a determinação psíquica têm propriedades diversas, heterogêneas. Esta heterogeneidade não é abstracta, mas fáctica, isto é, ela manifesta-se, faz-se sentir, tem repercussões muitíssimo concretas na própria vida. Aí reside, também, a possibilidade de choque entre as determinações, como se procurará ver. Noutros termos; é precisamente o facto de o indivíduo humano ser sempre já, desde o princípio, uma relação corpo – alma que faz problema.

b.1) Procure ver-se, primeiramente, em que consiste a noção de «*unidade negativa*» tal como surge na célebre passagem de *A Doença para a Morte*:

«*Na relação entre dois, a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois relacionam-se à relação e na relação à relação. Assim, sob a determinação alma, a relação entre alma e corpo é uma relação.*»⁷¹

Designa-se como «unidade negativa» a facticidade do humano, isto é, a sua existência como indivíduo naturalmente determinado no duplo modo psicofísico. A «unidade negativa» corresponde, deste modo, ao *dado* da vida humana individual como tal. A “determinação” física e a determinação psíquica existem essencialmente vinculadas, isto é, numa *unidade* do ponto de vista existencial. Ambas as determinações são, portanto, “elementos” fenomenológicos de *um só*, perfazem uma unidade, a qual unidade corresponde ao acontecimento de uma existência humana. Ambas as determinações são, à partida, originalmente, momentos de sentido de uma relação,

⁷¹SKS 11, p. 129.

relação essa que exprime o próprio indivíduo no seu acontecimento natural. Ambas as determinações surgem do seio desta unidade, à qual se poderia simplesmente chamar a vida humana, no seu acontecimento espontâneo e natural. A «unidade negativa» é uma existência humana em toda a naturalidade e espontaneidade do seu acontecimento.

No âmbito desta «unidade», corpo e alma inscrevem-se como os seus momentos originais. Isto significa, do ponto de vista existencial, que, para dizê-lo de algum modo, a existência tem relação consigo mesma (ou tem contacto consigo mesma) por intermédio de cada um dos momentos que de cada vez a determinam enquanto relação (momento físico, momento psíquico). Isto significa, por outro lado, que cada um dos momentos que constituem o humano apenas existe apenas *na e em função da* unidade de que originalmente dependem. O indivíduo não é nem um nem o outro momentos da sua existência, mas *é neles e através deles, é-os*.⁷² Na medida em que cada um dos momentos fenomenológicos se relaciona com a *relação* enquanto tal (isto é, na medida em que se relaciona à existência individual, no modo como se encontra naturalmente constituída), a sua relação ao outro momento da existência (ao momento do corpo ou ao momento da alma) emerge sempre do acontecimento desta unidade: a consideração de cada um dos momentos na sua relação ao outro é a consideração dele na sua relação à «unidade negativa», ou seja, na sua relação à relação corpo-alma ou à duplicidade originária de momentos constituintes do indivíduo humano.⁷³ A consideração da determinação anímica, por exemplo, é sempre, desta forma, a consideração da sua vinculação à «unidade» (e, conseqüentemente, a consideração da sua relação ao momento corpóreo do ponto de vista); a determinação anímica enquanto tal relaciona-se à “determinação” corpórea enquanto se relaciona do modo mais originário à «unidade» psíquico-corpórea que é a existência humana. O mesmo se passa no caso da “determinação” corpórea. Vistas fora desta relação, ou fora desta unidade original, não serão já os momentos anímico ou corpóreo que se consideram, mas uma outra coisa, fabricada por quem considera e que não corresponde ao fenómeno anímico ou corpóreo tal como se dão para o indivíduo no âmbito vital. Além disso, o momento “*corpo*” é fundamentalmente caracterizado pela contraposição ao momento “*alma*” e o momento

⁷²Cf. *Posfácio*, SKS 7, p. 302: «[...] existir como um homem individual. Não é ser, a saber, no mesmo sentido em que uma batata [é], mas não é também [ser] no mesmo sentido em que a ideia é. A existência humana tem em si a ideia, mas não é contudo existência-ideia.»

⁷³Pelo menos de momento, não se compreende qual seja a correspondência fáctica da estrutura formal aqui em causa.

“*alma*” é fundamentalmente caracterizado pelo modo da sua relação oposta ao elemento “*corpo*”. Nesse sentido, a *identidade* de cada um dos elementos depende da *identidade* do *outro* elemento, a *identidade* de um não existe sem a *identidade* do outro (tal como a supressão de um é, ao mesmo tempo, a supressão do outro).

Pode suscitar estranheza que Anti-Climacus afirme que a relação entre os dois momentos, ou a «*unidade negativa*», é «*o terceiro*».⁷⁴ Todavia, a partir daquilo que acabou de se ver, parece ter de se concluir que este «terceiro» é, afinal, o *primeiro* do ponto de vista fáctico: este «terceiro» é o momento fundamental *de onde provém e para que remete* cada um dos momentos heterogêneos da existência (o momento psíquico e o momento corpóreo). Este momento, que é nomeado em «terceiro» lugar é, afinal, o *primeiro* do ponto de vista existencial: aquilo que se é em primeiro lugar é, justamente, esta relação, a «*unidade negativa*», este «*terceiro*». A existência precede, do ponto de vista lógico, as determinações específicas que *são* por seu intermédio.

Resumindo aquilo que se procurou explicitar: o indivíduo humano é naturalmente uma *síntese* ou um *acontecimento sintético*. Note-se que este «terceiro» é *negativo* porque cada um dos seus momentos só ocorre no âmbito da síntese, a qual é, naturalmente, uma *tensão de oposição* mediante a qual cada um dos termos que a constitui (momento corpóreo, momento anímico) se encontra *a negar* instantaneamente o outro. O «terceiro» é negativo na medida em que a estrutura sintética que originalmente se é *não está positivamente resolvida* ou *não está naturalmente solucionada* (de facto, o «terceiro» pode ser “negativo” ou “positivo”, isto é: se é facto que os momentos da síntese se encontram em contraposição natural, opondo-se mutuamente, tal não parece impedir, à partida, que algum tipo de conciliação da tensão de oposição entre eles seja possível). Deste modo, o «terceiro» é simultaneamente negativo e constitui uma unidade.

b.2) Por sua vez, a complexidade de uma constituição dupla e sintética tem consequências que só se manifestam quando a tensão fundamental *entre os dois momentos constituintes do humano é posta a descoberto no plano vital*. Procure, então, ver-se em que consiste a contradição, que levará a descobrir, posteriormente, o

⁷⁴Cf. uma outra passagem, em *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 349: «O homem é uma síntese do anímico e do corpóreo. Mas uma síntese é inconcebível quando os dois não se unem num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é apenas animal, porque se ele em algum momento da sua vida fosse apenas animal, jamais se tornaria homem.»

indivíduo humano como encarnação do princípio de contradição, por assim dizer.⁷⁵ A estrutura da «unidade negativa» é fonte de problemas na existência individual: embora sempre se acompanhem ao longo de toda a existência (de modo que não há nem pode falar-se de existência individual sem esta *base*), os momentos “corpo” e “alma” têm, efectivamente, *problemas de relacionamento*, têm uma *convivência conflituosa*. Ou seja, *o par corpo–alma (a unidade real) é dispar do ponto de vista existencial*. Nesse sentido, a relação de cada determinação com a outra é a relação de cada determinação *em confronto com* a outra. À primeira vista, não parece haver motivo para ter de ser assim: de facto, os momentos constituintes do humano poderiam ser *dispar*, mas ainda assim *viver bem* um com o outro, numa *convivência pacífica*, *sem se “perturbarem”* um ao outro. Todavia, não é este o caso; antes acontece que há sempre um factor de tensão presente nos dois momentos da existência. Neste sentido, a relação natural corpo-alma encontra-se, permanentemente, numa situação de conflito iminente. A tensão entre os dois momentos, o psíquico e o físico, tem que ver com o facto de cada um deles como que “esbarrar” com o outro no acto de “querer” *fixar o seu “sentido”*, de tal modo que cada um exerce pressão negativa sobre o outro termo com o qual originalmente se relaciona. De facto, tanto o momento corpóreo como o momento psíquico *pressionam a existência*, isto é, significam uma tensão sobre a existência natural. Esta tensão parece ser mais declarada no caso da *urgência* do imediato, que procurou considerar-se anteriormente; todavia, ela não é menos existente do ponto de vista do momento ideal da existência, pois o ideal, precisamente na medida em que está dado na relação ao imediato, *exige* a sua execução na realidade e nesse sentido, *enquanto ideal*, exerce sempre pressão, seja ela qual for (acabar uma tese, comprar um carro, passar férias no Brasil...). De facto, o ideal só deixa de exercer pressão no instante em que deixar de ser ideal e estiver executado; nesse momento perdeu a sua idealidade e, por isso, a sua exigência de execução, a pressão que exerce sobre o sujeito. As determinações, física e psíquica, que estão unidas *de facto*, não estão unidas do ponto de vista do sentido. Desta forma, o modo como os momentos se comunicam entre si ao nível da unidade negativa é a contradição. Por outras palavras, o acontecimento da «unidade negativa» (isto é, da existência humana) dá-se na contradição: os dois momentos da constituição do indivíduo só acontecem na unidade e, porém, exercem *pressões divergentes e contrárias*. A unidade fáctica entre momento corpóreo e

⁷⁵O problema da relação imediato-ideal ou a relação corpo-alma *enquanto contradição* será tratado no §5.

momento psíquico existe na ausência de uma unificação natural do sentido dos momentos originários que a constituem. Ambas as determinações, de si distintas, só se compreendem na sua distinção quando postas em contraposição. Neste sentido, é como se uma determinação *decalcasse* a estrutura da outra determinação, mas ao modo de um *negativo*, do ponto de vista do sentido. Ambas as determinações apontam em *direcções contrárias*, são *vectores de significação em aberta disparidade*. Em suma: a diferença interna em que consiste a «unidade negativa» (a existência imediata) é uma contradição.

Contudo, habitualmente não há qualquer consciência desta contradição, ou seja, a consciência da contradição está normalmente *adormecida*. Naturalmente, a relação corpo-alma, que constitui a estrutura do indivíduo quando vem à existência, é uma unidade que se encontra num *estado de repouso e de torpor*, pois não despertou ainda para a realidade da relação que ela mesma é – e, por esse motivo, não tem também consciência de si como constituída de raiz por duas determinações heterogéneas. Quer dizer, neste momento do ponto de vista natural a vida decorre, precisamente, *naturalmente*: uma pessoa acorda, faz o seu dia, embrenha-se em diversas tarefas; no dia seguinte, o mesmo – e isto, sempre. Não se percebe como pode ocorrer a alguém de mente sã ter um problema *real*, isto é, que nasce da *própria vida*, com uma suposta unidade primária de constituintes heterogéneos de acordo com a qual também eu estarei “estruturada”. Nesse sentido, tenderia a pensar-se que o problema da consciência da heterogeneidade da unidade primária só poderia ocorrer a alguém em quem surgisse de modo absolutamente radical, isto é, quando a alguém passasse a acontecer experimentar-se na vida com a constante percepção de uma heterogeneidade incontornável a jogar-se arbitrariamente no interior de si, de tal modo que esse indivíduo passasse a encontrar-se, no âmbito natural da sua vida, com um “pé” do “lado de fora” da modalidade da existência em que impera o modo espontâneo de doação do horizonte vital. Deste modo, quando alguém tivesse a consciência da heterogeneidade enquanto tal, isto é, quando alguém tivesse compreensão do sentido de tal discordância, então estaria para si destruído o âmbito do natural, pelo menos no sentido em que estaria aniquilado o natural como zona de conforto quanto à instalação do indivíduo na existência. Todavia, deve sublinhar-se que não é apenas assim, ou que esta é apenas uma das faces do problema. De facto, a heterogeneidade de determinações é uma *constante* da existência, ou seja, há sempre «unidade negativa», há sempre repulsão mútua das determinações, ou tem-se sempre, de algum modo, o momento ideal no

exterior de si mesmo (ainda que se trate de um “idealzinho”, ou ainda que se trate de ideais regionais, de “precisões” ideais “intranscendentes”, muito circunscritas quanto ao âmbito da vida, como querer cortar o cabelo e ser movido, por esse momento ideal, para a realidade de si, ao dirigir-se ao barbeiro ou ao cabeleireiro), de forma que há de cada vez uma tensão posta pela idealidade – e essa tensão traz consigo o requisito e a petição de ser anulada no imediato da vida. Contudo, a heterogeneidade de determinações, tal como se dá naturalmente, ocorre no âmbito de uma vida cujas determinações ideais estão já *adestradas* e no âmbito de um regime de sentido onde todas as categorias passam por *evidentes*, estão *à-mão*, essencialmente disponíveis para serem executadas sem transtornos “de maior”. Consequentemente, alguma noção da heterogeneidade de determinações é compatível com um *profundo marasmo existencial*. Mais ainda: é perfeitamente possível sofrer uma insuportável pressão do ideal e, assim, sofrer da heterogeneidade de determinações e estar nesse marasmo, porque o que então parece estar em causa é uma heterogeneidade compartimentada, relativa a “isto” ou a “aquilo” de pontual na vida e não relativa à vida no seu todo. A consciência da heterogeneidade de determinações não se constitui, por conseguinte, somente numa situação de limite na existência. Sem dúvida, este tipo de heterogeneidade é distinto daquela heterogeneidade que se constitui a respeito da totalidade da existência, revelando esta última o rosto de desconformidade radical da vida natural e suspendendo o sentido do desenrolar habitual da existência individual. Quer dizer, habitualmente a heterogeneidade de determinações não faz afundar o “barco da vida”, mas é apenas a *incomodidade* que lhe é inerente e a qual é sempre contornável (ou para a qual há expedientes de superação possíveis, pelo menos). A possibilidade de resolução *a priori* de todos os problemas existenciais não significa a sua resolução de facto. É até possível que o sujeito pense que, *nestas condições*, a vida, a própria vida, se torna impossível. Mas o que então está igualmente a ser pensado é que a existência dessas condições não é necessária, ou seja, em abstracto poderiam ser removidas e, nesse caso, a vida estaria certa. Ou seja: a vida está certa, ainda que seja possível não ter sorte nela, e é isto que se pretende indicar com a noção de marasmo: a vida não é um problema, ainda que nela possa haver inúmeros problemas, com a gravidade que se quiser.

Note-se que, por isso, este profundo marasmo existencial não se identifica com qualquer fisionomia existencial concreta (por exemplo, com o tipo apático ou animicamente anémico); diferentemente, nela está em causa que o choque entre as

determinações do ponto de vista *não constitui sentido existencial*, de modo que não provoca a dissolução da zona de conforto que o indivíduo habita, orientado por objectivos (isto é, ideais) circunscritos (finitos). Desta forma, pode parecer-se o mais desperto possível para a vida e, na realidade, viver-se na mais funda sonolência – este é, justamente, o caso dos *homens de negócios, atarefados no mundo, apressados para comer e para agir*.⁷⁶ Em suma: há uma alternativa clara na relação do indivíduo à heterogeneidade de determinações que ele mesmo constitui – a heterogeneidade das determinações pode dar-se no interior do (e ser conforme ao) regime de sentido naturalmente em vigor ou pode, precisamente, afundar este regime e pôr a existência em crise. Deve sublinhar-se, no entanto, que, naturalmente, o indivíduo é uma contradição (é a própria heterogeneidade) *desprovida da consciência de si como tal*. Por conseguinte, no momento imediato da existência, a contradição (a síntese original de momentos heterogêneos) que o indivíduo sempre é está dormente, o indivíduo está adormecido para si mesmo.

A *indolência natural* na vida tem que ver com o ou corresponde ao regime de sentido em que o indivíduo primariamente se encontra, ou com a categorização espontânea da vida no seu regime imediato. Antes do mais, convém precisar o que aqui se entende por *regime de sentido*. O regime de sentido é sustentado por uma interpretação da vida. A expressão «regime de sentido» designa o facto de uma actividade, aparentemente a mesma, não ser a mesma, porque está envolta num complexo de pré-assunções de importância ou de não-importância em prol ou em desfavorecimento de um projecto vital à partida *assente*, desde sempre já *decidido*. Isso determina “as linhas com que se cose” a minha vida, aquilo em cuja direcção eu me ponho em andamento ou aquilo que recuso como nefasto para a consecução do meu projecto vital. Trata-se de um *vector existencial*, o qual pressupõe *um regime*, isto é, há aquilo que entra e aquilo que não entra “na calha” do *sentido*, e o que se passa na vida faz ou não faz sentido em função do seu acordo ou desacordo fundamental com este *alinhamento* (uma determinada actividade, parecendo ser a mesma do ponto de vista de um observador não-inteirado do regime de sentido em que aquela assenta pode, assim, ser na realidade *outra* actividade, na medida em que a sua determinação fundamental é

⁷⁶*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2, p. 33. KIERKEGAARD, S., Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida), trad. Bárbara Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 19.*

dependente do sentido e não da exterioridade fáctica do acontecimento – a determinação essencial da actividade é dependente do sentido que a ultrapassa, isto é, do regime de sentido *em que já se inscreve* no momento em que começa a ser realizada). Quer dizer, o indivíduo tem uma *orientação de fundo global*, e é esta orientação *de fundo* que está presente, silenciosa ou explicitamente, em cada momento da sua existência, em cada actividade que se executa na vida, etc. (assim, por exemplo, um indivíduo pode ser simpático e afável para com os outros porque quer ser agraciado, porque quer ser visto, porque quer que o amem, ou, em alternativa, quer ser afável para ser agradável, quer amar, para com isso amar os outros – é claro que o tracejado da linha divisória entre os dois sentidos aqui envolvidos é problemático, mas fica ao menos a indicação). Desta forma, o conhecimento do sentido de fundo a funcionar na existência pode inverter na totalidade a sua compreensão. Não há uma neutralidade na existência. O que determina o sentido daquilo que faço é um *fundo* ou um *interior da vida* a partir do qual emerge para mim aquilo que emerge e no modo como emerge – um mundo com as suas possibilidades, com talvez vários modos possíveis de eu atravessar o meu projecto existencial. Quer dizer, esse *fundo* conforma a minha vida. Assim sendo, *os factos são secundários* em relação ao pano-de-fundo, ao regime de sentido, que é *um modo de ser* no horizonte vital. Além disso, o regime de sentido é reiterado em cada um dos momentos da minha vida, é repetido nela em cada um dos momentos dela – nesse sentido, em vez de regime de sentido, poderia aplicar-se igualmente a expressão «*categoria existencial*». A categoria existencial dominante está habitualmente oculta na apresentação concreta, mas é simultaneamente ela que modela os contornos do aparecimento e que o valora em função do projecto de fundo; o regime de sentido está escondido do “mundo público” (daquilo que é observado por todos) e também pode ser inconsciente para o sujeito – ele diz respeito à globalidade da vida, à fonte do ímpeto do aviamento vital, ao projecto total da existência do indivíduo e, nesse sentido, tem que ver com o seu “destino”.

Sendo assim, o modo como o indivíduo dá por si na vida tem tudo menos os contornos de um “estar à nora”, de não perceber nada do que se passa, de um “passar-lhe tudo ao lado” – como se desse por si a ser e tivesse, depois, que descobrir aquilo que haveria para si e que haveria que ser de si. Muito pelo contrário: naturalmente, a vida já se encontra “encaixada”, organizada, preenchida, na calha que lhe é devida, por assim dizer. De sorte que não há nada que descobrir como significado mais profundo para ela,

porque ela já está naturalmente orientada e a realizar espontaneamente (pelo simples facto de estar a ser) o percurso pré-estabelecido por essa forma de orientação.

Noutros termos, a vida é sempre um *panorama*, uma determinada paisagem, determinada de modo diferente para cada um, possivelmente, mas de qualquer modo sempre já imediatamente determinada. O aspecto fundamental é o seguinte: o panorama da vida é *dado* de modo imediato com a própria vida. Do ponto de vista existencial, a vida imediata traz a sua *vestimenta*, a vida imediata está revestida de conteúdos, teses que não foram conscientemente postas pelo indivíduo (mas que, contudo, operam na vida do indivíduo de modo arrasador, massivo, onnipresente). Não obstante o seu carácter automático (isto é, não decidido pelo indivíduo), o panorama da vida constitui-se como se apresentasse e desse a ver a *própria vida* enquanto tal. O panorama da vida apresenta uma forma de situação do indivíduo na vida, mas faz-se passar pela própria matéria-prima da vida, o “que” dela, a verdade da vida, por assim dizer. O indivíduo vive no interior de um panorama existencial determinado de modo imediato, espontâneo, ao qual ferreamente adere. Pode, por isso, dizer-se que o indivíduo vive aí na *completa aderência ao seu ser natural*. A esta aderência ao ser natural Vigilius Haufniensis dá o nome de *inocência*.⁷⁷

A adesão do indivíduo à sua existência natural não tem que ser por ele produzida – não é objecto de esforço nem de conquista, está desde sempre e à partida dada para ele. Isto é, esta adesão é *imediata*, simplesmente é algo que *acontece*, sem que se saiba de onde vem e sem que se tenha realizado alguma coisa para que ela se produzisse. O ânimo do indivíduo está imediatamente subordinado a e depende da sua adesão à unidade imediata que ele mesmo é e que a sua vida exprime. O indivíduo encontra-se num estado de deposição completa no seu ser natural e na ignorância relativamente à mesma deposição, ao sentido que subjaz a essa deposição (aos limites da mesma deposição, à falta de segurança desta forma de plenitude, etc.). Compreende-se, assim, como é que não emerge para o indivíduo (apesar do facto de o indivíduo ser uma contradição natural de determinações em oposição) a mais remota percepção de uma

⁷⁷O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 347: «A inocência é ignorância. Na inocência, o homem não está determinado como espírito, mas está animicamente determinado em unidade imediata com o seu ser natural.» Tenha-se em conta que o contexto da passagem é o da análise da possibilidade de surgimento da culpa e que, na obra em causa, o anúncio de um regime de sentido alternativo ao imediato se dá precisamente pela culpa, em que, pela primeira vez, o sujeito é alguém para si. Neste sentido, utilizar-se-á o termo *inocência* de modo geral, para indicar precisamente a ignorância de si.

fricção de si para consigo no interior de si. De facto, a vida já está à partida “enquadrada” num sistema de sentidos e descansa nesse quadro de significações previamente disponíveis e em funcionamento na existência. Este sistema de sentidos não é posto em questão (pelo menos, não neste momento imediato da vida); isto é, o sistema de sentidos, já constituído, é vivido como fonte efectiva de sentido e de cumprimento existencial do indivíduo (isto é, o indivíduo não o põe em dúvida). Por outras palavras, o que é próprio do regime de sentido da inocência é, justamente, a *afirmação* (ou a aceitação tácita, não discutida, atemática, não consciente) do carácter absoluto das suas pressuposições de sentido. O sentido da «*unidade negativa*» (da vida imediata), da relação entre o momento imediato e o momento ideal da existência, já está posto para o indivíduo. O indivíduo tem uma confiança “absoluta” nas determinações ideais que lhe são oferecidas com a vida (isto é, o indivíduo vive por completo radicado nas determinações de sentido que adopta naturalmente). Além disso, a “estabilidade” do regime que assiste ao natural da vida promove o facto de o indivíduo viver naturalmente *em repouso*, envolvido numa atmosfera pacífica, num ambiente de harmonia consigo mesmo e com o mundo envolvente, sem que algo, capaz de destruir a paz, pareça ter entrado no interior de si mesmo – isso é para ele uma impossibilidade, isso está à partida arredado dele, não é sequer uma possibilidade que se conceba.⁷⁸ Este repouso é possibilitado pela *pressuposição natural do sentido* (isto é, pela convicção inexplicita de que a conformação imediata da existência é tal como deve ser, pela convicção inexplicita de que o modo como se é imediatamente está envolvido com a determinação ideal que corresponde à identidade do sujeito e que, por isso, não há nada de essencial que mudar). Para exprimi-lo de um outro modo, a convicção mais profunda deste indivíduo é que aquele regime de sentido em que vive é *o* regime de sentido (e não *um* regime de sentido, entre outros cuja adopção também seria possível). Não, todavia, como se o indivíduo tivesse alguma consciência de viver num regime de sentido, no interior de um sistema de categorias existenciais por si adoptadas. Pelo contrário, o sujeito do regime de sentido natural não faz qualquer ideia de que vive num regime de sentido – para ele, a vida é como é, não se põem na vida quaisquer alternativas quanto à totalidade do seu significado; ou, mais precisamente, para este indivíduo a vida simplesmente *é*. Aqui, não se sabe de nada que pudesse vir a perturbar a harmonia –

⁷⁸Tenha-se em conta o que se disse atrás: esse repouso é perfeitamente compatível com a maior das agonias “pessoais”.

tudo parece estar posto no seu lugar natural, que é o sítio da sua pertença, e não há para o indivíduo nada que pareça poder vir a “desencaixar” a sua forma de vida, a abalá-la ou a torná-la “invivível”. O indivíduo vive entregue ao imediato da vida, mas tem ao mesmo tempo a sensação inexplicada de ter a vida dominada. Repousa-se sobre si no facto de se ser. Naturalmente, o indivíduo experimenta-se a si na vida no modo de estar a ser *totalmente posto em si mesmo, sendo si próprio completamente*. É-se plenamente o que de fundamental há para ser. Parece viver-se num íntimo acordo de si consigo. Não há nada de importante a dilacerar o indivíduo, não há nada “de peso” que o desconcerte, não há nada “de vital” de posto em dúvida – o indivíduo parece estar perfeitamente em si mesmo, na aparente posse de tudo de si, na posse de quem é, em uníssono consigo. A sua vida parece ser como que a “plenitude”. Isto tem que ver com o facto de o sentido daquilo que se é e se faz já estar *garantido* – nada está em causa no decurso da vida, a não ser o vivê-la. Não há uma petição de sentido para a totalidade da vida (que tenha sido voluntariamente activada pelo indivíduo), porque essa petição de sentido já foi aparentemente apaziguada por uma resposta (a resposta que corresponde ao regime de sentido, justamente). É também por isso que este regime é o da *ignorância*. De facto, o indivíduo *ignora* tudo aquilo que possa introduzir-se, de modo perturbador, nesta segurança aparentemente absoluta; não lhe ocorre nem pode ocorrer que este modo de sustentação de si na vida não tenha sustentáculo, porque ele *nada sabe da sua vida (o que é o mesmo que dizer que o indivíduo não tem consciência de si)*. A vida é imediatamente tudo aquilo que pode ser, toda a sua possibilidade: é a própria visão da vida que nele opera que permite (que condiciona) o seu modo de ser indivíduo ou de aviar a sua vida. Mas mais. Dada a “fé” que faz no modo como se encontra imediatamente disposta, a inocência tem uma estrutura *auto-imune*. A inocência parece ser a plenitude de um presente sem mácula nem memória de qualquer estrago de si sobre si mesma. Consequentemente, o indivíduo imediatamente inocente não tem biografia: o indivíduo não sofre a determinação configuradora do tempo, ou não sofre a temporalidade como dimensão configuradora do trajecto vital. Ele também atravessa o tempo, mas não há para ele os reveses da fortuna; para exprimi-lo de outro modo: o indivíduo atravessa o tempo *sem atravessar* o tempo. O tempo, com as suas vicissitudes, o que ele faz no decurso do tempo, o que passivamente lhe acontece – isso não traça o rosto da sua vida, não deixa marca. Tudo é inócuo, embora não indiferente (gosta-se ou não se gosta disso que acontece, etc.). A inocência não sabe nada, não aprende nunca nada sobre a vida, não retira “lições” dela e, nesse sentido, não faz a

experiência da vida que vive. Mais uma vez, esta auto-imunidade parece ser *a origem da sua paz e tranquilidade naturais*.

Esta paz e tranquilidade são um adquirido natural. Contudo, elas correspondem a um estado de *torpor* na relação do indivíduo a si mesmo. Ou seja, no estado de inocência, a relação do indivíduo consigo está a ser embalada pelo regime de sentido da inocência, mas a relação de si consigo ainda não despertou para si mesma (o indivíduo ainda não tem consciência de si). Nos termos de Haufniensis, esta adesão imediata do indivíduo ao seu ser natural corresponde, justamente, ao *adormecimento e estado de sonho do espírito no indivíduo*.⁷⁹ A noção de adormecimento do espírito não é imediatamente óbvia e requer alguma explicação.

Numa abordagem preliminar, que necessitará de sobredeterminação para que o assunto se torne completamente claro, por *espírito* entende-se, em primeiro lugar, a própria síntese entre os momentos imediato e ideal *enquanto tal*, isto é, enquanto se considera a si mesma naquilo mesmo que é. Essa consideração de si, esse saber de si, inclui necessariamente o saber que regula a vida do próprio sujeito, quer dizer, o que aqui se chamou regime de sentido. Na linguagem kierkegaardiana, haverá, assim, espírito quando o sujeito for consciente de si, o que implicará ainda que o regime de sentido em que se encontra deixe de estar nele de modo anónimo, que seja reconhecido pelo sujeito, o que, como se verá mais adiante, significa que, em certo sentido, é posto pelo próprio sujeito (pois só dessa forma ele deixa de ser governado por um sentido anónimo). Ora, a situação imediata da síntese é aquela em que ela ocorre sem consciência de si e sem consciência, portanto, do regime de sentido que a governa. É certo que, sendo a síntese que é, o sujeito possui em si todos os requisitos para se tornar consciente de si. Mas essa consciência está embargada, tanto mais que o regime de sentido não está posto *a partir do próprio indivíduo*, mas a partir de uma “lei anónima” em que o indivíduo engrena e à mercê do qual se encontra (que não escolheu, que não foi ele mesmo a pôr para si). Deste ponto de vista, o indivíduo é apenas a *possibilidade* da sua determinação espiritual no sentido mais próprio. Quer dizer, o indivíduo está a ser, na inocência, espírito, mas ao modo da sua possibilidade, do esquecimento de si. O espírito não está *absolutamente* ausente, mas está presente como inocência, mas não

⁷⁹Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 347. Na inocência, «[o] espírito está adormecido [*drømmende*] no homem.» A palavra dinamarquesa «*drømmende*» parece-nos ter aqui um sentido duplo, e por isso a traduzimos como «adormecido e a sonhar». De facto, o fenómeno para que Haufniensis aponta reveste-se dos dois sentidos.

como uma inocência absoluta, ao modo como os animais e as plantas são inocentes. É uma inocência que é espírito e que suspeita sê-lo.

A estrutura deste acontecimento (o da inocência, o do espírito na ignorância de si e, portanto, como não espírito) é extraordinariamente complexa e requer ser vista com um pouco mais de vagar e ordem. Um texto de *O Conceito de Angústia* exprime bem o fenómeno e o problema: «*O homem é uma síntese do anímico e do corpóreo. Mas uma síntese é impensável quando os dois não se unem num terceiro. Este terceiro é o espírito*».⁸⁰ Neste texto, o espírito é a pressuposição e a possibilidade dos termos da síntese, enquanto que no texto de *A Doença para a Morte* Anti-Climacus parece fazer derivar o acontecimento do espírito de uma operação que a síntese realiza sobre si mesma. Dito de outro modo: o que em *O Conceito de Angústia* parece ser uma pressuposição *dada*, em *A Doença para a Morte* parece somente uma possibilidade. E, todavia, os dois textos devem estar correctos.

O primeiro ponto a ter e conta é o seguinte: a paz e a tranquilidade que o estado de inocência aparenta *não são* ou *podem não ser fechadas*, apesar de se fazerem passar por tal. Quer dizer: a inocência inclui em si mesma a possibilidade do seu contrário, contrário que, precisamente por sê-lo da inocência, da ignorância, se lhe oferece como algo que ela desconhece, que não sabe o que é. Ou seja: a ignorância de si não está em condições de excluir a possibilidade de “despertar” para si, pois essa possibilidade é a própria possibilidade da ignorância, da inocência. “Isso” que se anuncia na possibilidade do seu contrário não é nada de específico, não é isto ou aquilo, mas somente a possibilidade, a própria possibilidade. Ou seja, aquilo que se inclui na inocência, na ignorância é, no caso do humano, a possibilidade de não o ser; ora isso é apenas a própria possibilidade enquanto tal: o ser possível de si e, portanto, de outro, outro que, por isso mesmo, é, do ponto de vista da determinação, um nada. A isto, Kierkegaard chama angústia: o surgimento da possibilidade da possibilidade, o surgimento da possibilidade como nada. É certo que, do ponto de vista puramente fenomenológico, a inocência não faz surgir necessariamente a angústia, de modo que a paz e a tranquilidade do estado de inocência podem, afinal, permanecer. Neste sentido, a inocência pode constituir-se de forma intransitiva, de modo que não “dá” para lado nenhum, ou seja, a inocência pode não originar a angústia. Do ponto de vista da

⁸⁰ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 349:

«unidade negativa», isto corresponde à perfeita modorra existencial, identifica-se com a completa cristalização do poder perturbador da heterogeneidade sobre a vida do indivíduo, de forma que o sujeito passa pela existência sem ser minimamente tocado por ela, morrendo no mesmo estado em que nasceu. Do ponto de vista fenomenológico, a angústia não é, portanto, um poder que necessariamente habita a inocência, isto é, ela não se deduz analiticamente do estado de inocência (embora *só* surja a partir do estado de inocência).

Mas, sendo assim, o caso que aqui interessa considerar é o primeiro: quando a paz e a tranquilidade que se fazem sentir no estado de inocência são meramente aparentes, não são *fechadas*. Este estado é ambíguo: a paz e a tranquilidade que se fazem sentir vão acompanhadas de algo de outro, de um outro elemento. Este outro elemento não é passível de expressão pelo indivíduo, o indivíduo que o sente em si não sabe como dizê-lo. Há paz e tranquilidade, mas há, simultaneamente, um “não-sei-quê” que produz perturbação e desinstala da quietude, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, mantém a quietude. Há um esvaziamento do sentido da plenitude que mantém todo o conteúdo da plenitude. Quer dizer, não se trata, aí, de algo como um elemento perturbador da própria paz, como se na paz se introduzisse a discórdia, como se sobreviesse à paz a discórdia, ou como se a tranquilidade se encontrasse suspensa, embargada, provisoriamente ou não, pela necessidade de um qualquer combate. Há algo que assola a paz da inocência, uma qualquer possibilidade que ameaça, a qual não é concreta, mas que se pressente; parece sempre que algo *está para acontecer*, que algo de desconcertante é eminente. Simultaneamente, esta possibilidade não é, enquanto tal, concretizável – quer dizer, não é possível trazê-la à expressão enquanto possibilidade; ela não é, enquanto tal, articulável na palavra; ela está dada ao mesmo tempo que está dado o imediato em que ela acontece e parece ser tão originária quanto ele. Nesse sentido, essa possibilidade é inconsistente, é *nada*. Todavia, trata-se de um *nada* que *ronda e tange a existência* do indivíduo. O indivíduo não sabe dizer que é que é isso que pressiona e que não tem figura, mas de algum modo pressente um perigo, pressagia a possibilidade eminente da “perda de pé” na vida, pressente que com isso perderá a vida que tem até aqui levado, bem como a fortaleza segura em que supostamente viveria. Há um campo de possibilidades existenciais que atraem. Mediante a perseguição destas possibilidades vitais, as quais o indivíduo positivamente desconhece – não só porque, de facto, as desconhece, mas porque o contacto com elas é sempre

esvaziado de conteúdo, de maneira que ele as pressente, mas não as sabe –, ele pode, também, perder-se para si mesmo. E isto, obviamente, não é algo que ele deseja para si, mas antes algo de que foge – ele foge ao contacto pressentido com esta possibilidade. Trata-se de algo que simultaneamente atrai e repele. Trata-se de algo que está para lá dos contornos habituais em que o indivíduo se move e daquilo que ele conhece da vida – e, por isso, é *nada*: não existe, mas faz-se sentir ao fazer nascer a angústia.⁸¹ Há algo que *convoca* o indivíduo e que ele não sabe dizer o que é. O inominável é, assim, portador de eficácia para a vida do indivíduo, na medida em que produz uma angústia *de nada*. O indivíduo experimenta uma urgência para algo que não é nada, uma pressão existencialmente fortíssima, mas sem conteúdo, vazia, muda. Por meio da angústia, o indivíduo experimenta, assim, a sua *expulsão do imediato a partir do interior do próprio regime imediato da existência*. De facto, o imediato é a *sede da angústia*, mas é também (e precisamente por isso) a sede da suspeita do nada que a angústia esmagadoramente comporta. Desta forma, a plenitude do espírito que dorme e sonha é, ao mesmo tempo, angústia.⁸² O indivíduo nasce “elevado”, voando na vida, mas, simultaneamente, encontra-se descolado da mais profunda realidade de si. O indivíduo não conhece a realidade de si, pois está ainda adormecido para si, em sentido espiritual. Ele apenas projecta aquilo que é, mas aquilo que projecta não é quem ele é, e a sua realidade fáctica não se encontra por si projectada, aquilo que ele já é não tem a consistência da realidade: a realidade de si mesmo que o indivíduo projecta é, assim também, nada. O indivíduo não consegue ver claramente a diferença entre aquilo que ele é e aquilo que ele não é, entre aquilo que o realiza enquanto indivíduo e aquilo que o destrói, entre o si de si e o outro de si que não é o próprio de si. Aquilo que ele projecta como correspondendo à realidade de si não é senão imaginação acerca de si: não está desperto, não distingue, não vigia na vida, não está alerta.⁸³ Mas a ilusão não é completa, e por isso produz angústia, a qual “vasculha” o indivíduo. Naturalmente, não se sabe que é isso que se encontra para lá das fronteiras do olhar; todavia, essa forma de não-saber exerce um efeito sobre o indivíduo. Trata-se de um domínio que o indivíduo

⁸¹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 347: «Neste estado, há paz e tranquilidade; mas, ao mesmo tempo, há algo de outro, que não é discórdia e combate; pois não há, de facto, nada que combater. Que é então isso? Nada. Mas que efeito tem nada? Faz nascer a angústia. Este é o profundo segredo da inocência: simultaneamente, ser angústia. Adormecido, o espírito projecta a sua própria realidade [“*Virkelighed*”], mas esta realidade é nada, mas a inocência vê este nada constantemente no exterior de si mesma.»

⁸²*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 347: «A angústia é uma determinação do espírito adormecido».

⁸³*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 347: «Acordado, é posta a diferença entre mim mesmo e o meu outro, a dormir ela está suspensa, a dormir [ela] é um nada sugerido.»

gostaria de poder explorar, mas que simultaneamente está como que subjectivamente impedido de explorar. Trata-se aí de uma expectativa constantemente demitida, não deixando, todavia, de manter-se para o indivíduo como expectativa, pressentimento, sugestão – por isso, precisamente pelo facto da sua posição contraditória ao olhar do indivíduo, ela angústia. O indivíduo da angústia tem desejo de experimentar aquilo que recusa experimentar. O efeito deste nada (daquilo que não se conhece) é a *angústia*: *a angústia é uma interpelação vazia de conteúdo*. O contacto do indivíduo com esta forma de desconhecido é dado, não por meio de um conteúdo – como se o desconhecido pudesse tornar-se conhecido –, mas mediante a disposição de angústia, que depõe o sujeito perante a possibilidade desconhecida. Neste sentido, o espírito como que dorme e sonha com a possibilidade de si mesmo.⁸⁴ A pressão do desconhecido sobre o indivíduo não é nada, por isso não entra em choque com a harmonia da inocência, não “carcome” a sua paz – e, assim, o espírito mantém-se no seu adormecimento.⁸⁵

O espírito dorme no homem e precisa de ser nele acordado.⁸⁶ Veja-se, brevemente, que é que se quer dizer quando se afirma que o espírito dorme, quando se afirma a necessidade de um acordar do espírito. Nos termos de Kierkegaard, a noção de *adormecimento do espírito* corresponde a uma relação de *infantilidade* à vida: neste momento do sentido existencial (o momento do adormecimento do espírito), o indivíduo mantém-se na infantilidade da sua relação consigo ou existe *como criança*. O

⁸⁴*O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 347-348: «A realidade do espírito mostra-se constantemente como uma forma que tenta a sua possibilidade, mas que é excluída logo que a agarra, e é um nada que só pode angustiar. Ela não pode fazer mais, enquanto ela apenas emerge.» V. igualmente p. 348: «A angústia que está posta na inocência não é, em primeiro lugar, nenhuma culpa, em segundo lugar não é nenhum fardo oprimente, nenhum sofrimento que não possa trazer-se à harmonia com a felicidade da inocência. Se se observar as crianças, encontrar-se-á esta angústia de modo mais determinadamente sugerido como uma procura do maravilhoso [«*det Eventyrlige*»], do monstruoso [«*det Uhyre*»], do enigmático. Que haja crianças nas quais isso não se encontra não prova nada; pois o animal também não a tem, e quanto menos espírito, menos angústia. Esta angústia pertence tão essencialmente à criança que ela não quer escapar-lhe; ainda que ela o angustie, ela aprisiona-o no seu doce sentimento de angústia. Esta angústia existe em todas as nações em que a infância se conserva como o sonho [«*Drømmen*»] do espírito; e quanto mais profunda ela é, mais profunda é a nação. Só uma estupidez prosaica julga que isso é uma desordem. A angústia tem aqui o mesmo significado que a melancolia [«*Tungsind*»] num momento mais tardio, em que a liberdade, depois de ter atravessado as formas imperfeitas da sua história, deve vir a si mesma no sentido mais profundo.»

⁸⁵*O Conceito de Angústia*, SKS 4, 349: «O homem é uma síntese do anímico e do corpóreo. Mas uma síntese é impensável se os dois não se unem num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é simplesmente animal, tanto que se em algum momento da sua vida ele fosse simplesmente animal, ele nunca se tornaria homem. O espírito está, então presente, mas como imediato, como adormecido.»

⁸⁶*O Conceito de Angústia*, SKS 4, 349: «Ora, na medida em que ele está presente, ele é de certo modo um poder hostil; pois ele perturba constantemente a relação entre alma e corpo, a qual tem certamente existência [«*Bestaaen*»], mas não tem continuidade [«*Bestaaen*»], na medida em que só começa a tê-la por intermédio do espírito.»

adormecimento do espírito diz respeito, justamente, ao momento de pressuposição do sentido e à correspondente flacidez da relação de si a si do indivíduo, identifica-se com o funcionamento automático e anónimo da «unidade negativa» corpo-alma. A «unidade negativa» é o espírito adormecido. O espírito encontra-se como que no exterior do seu próprio ser, repellido do lugar da sua pertença e realização, mas ao mesmo tempo já está a existir, veladamente. Por outro lado, o momento do adormecimento do espírito está qualificado pela determinação da angústia: há sempre já angústia no modo de relação entre a determinação psíquica e a “determinação” física. O espírito não está “acordado”, ou seja, o espírito não está posto na sua despertez, na sua lucidez (isto é, na sua consciência de si como tal), não está posto *para si* (como adiante se procurará ver), mas está presente na existência – está a configurar a existência – enquanto possibilidade de si (enquanto possibilidade da sua despertez, da sua lucidez, da sua consciência). Que o espírito se encontre a dormir e a sonhar é algo que se detecta no modo de relação psicossomática (e apenas aí): é a relação psicossomática – isto é, é o modo natural de relação do indivíduo a si mesmo – que se encontra dormente e em sonho, pois não dá conta de si, está como que alheada do seu próprio acontecimento, que, a acontecer e se acontecer, dará lugar à posição do espírito enquanto tal.

É neste sentido que o efeito da presença do espírito na situação natural do indivíduo tem o nome de *angústia*. E tanto quer dizer que o espírito está já presente como o «terceiro»,⁸⁷ mas este «terceiro» inscreve-se ainda no âmbito da «unidade negativa» cega para si mesma, quer dizer, o «terceiro», que o espírito é, é ainda *um nada para si*. E este ser-nada-para-si do «terceiro» é, justamente, a angústia. Deste ponto de vista, *a angústia é o significado da relação imediata entre corpo e alma*. Como se viu, a situação natural do indivíduo humano é a do *contacto* primário, espontâneo, não-decيدido, automático das determinações corpo e alma. Ora, de acordo com o que ficou dito, esse contacto das determinações é marcado fundamentalmente pelo acontecimento da angústia: é precisamente por motivo do carácter original da relação corpo-alma que há angústia. Apesar de o contacto natural das determinações não coincidir com a posição do espírito enquanto tal (isto é, apesar de não coincidir com a posição do espírito como realidade), neste contacto natural é já o espírito (na forma da sua possibilidade) que está a pôr a própria relação entre as determinações. Noutros termos: o espírito não é enquanto tal algo de que o indivíduo seja existencialmente

⁸⁷ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 349, texto já citado.

consciente, mas é no entanto ele que opera na existência do indivíduo (sendo, justamente, a própria existência natural). Ora, este contacto natural em que o espírito está adormecido é, do ponto de vista disposicional, angústia: o espírito que dorme e sonha, ou a situação psicossomática natural, é angústia. Neste sentido, a angústia é o poder do espírito (certamente hostil e desconcertante) sobre a relação psicossomática natural.⁸⁸

Compreende-se, assim, como o natural psicofísico do humano não só não é totalmente alheio à possibilidade do espírito, como *é em si mesmo a possibilidade do espírito* (ainda que, por motivo do seu adormecimento, permaneça, quanto à consciência, efectivamente distante – e de forma abissal – da realização da sua possibilidade). De facto, o indivíduo é sempre uma relação consigo. No entanto, naturalmente essa relação não está determinada a partir de si mesma, mas, precisamente, está conformada pelo adormecimento.

Por forma a compreender como o próprio indivíduo tem em si mesmo, apesar da situação natural de adormecimento, a capacidade de reconhecimento da sua situação, tenha-se presente a distinção, apresentada por Kierkegaard, entre o «*primeiro eu*» e o «*eu mais profundo*» (nos *Discursos Edificantes* de 1844, em «Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», dos *Quatro Discursos Edificantes, 1844*⁸⁹). A descrição de Kierkegaard aponta para o facto de que o homem que sabe quem é até ao pormenor, que sabe de si mesmo o valor que tem, conhece também, em sentido próprio, a sua situação vital, na medida em que, em cada momento da sua existência, «*sabe empregar-se a si mesmo de modo que consiga [extrair] daí todo o valor*».⁹⁰ Quando um homem não se considera a si mesmo deste modo, ele não se tem a si mesmo em conta de acordo com aquilo que é a sua perfeição, de acordo com aquilo que plenamente cumpre o seu acontecimento enquanto indivíduo humano ou de acordo com aquilo que dá acabamento à sua vida. No entanto, ao contrário do que poderia tender a pensar-se, este “valor” que o homem conhece de si mesmo não corresponde directamente, de forma alguma, a uma forma de se “fazer render” na vida, de se levar a si mesmo, do ponto de vista das capacidades e aptidões naturais, ao extremo, de se pôr a si mesmo “a render”, de dar

⁸⁸*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 349: «Por outro lado, ele é um poder amigável, o qual precisamente constitui a relação. Qual é, então, a relação do homem com este poder ambíguo, como é que o espírito se relaciona consigo mesmo e com a sua condição? Ele relaciona-se enquanto angústia.»

⁸⁹SKS 5, pp. 291-316.

⁹⁰«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, pp. 305-306.

tudo de si “até ao último cêntimo”. Se é verdade que isto é um componente do acontecimento do si que se conhece a si mesmo, não é, porém, o seu aspecto fundamental. O que faz a diferença entre este modo de conhecer-se a si mesmo e o “autêntico” modo de conhecer-se a si mesmo é o seu *objecto*. O *primeiro si* conhece-se a si mesmo pela relação de si com uma medida que lhe é essencialmente *extrínseca*, cuja posse, em última instância, não está nas suas mãos, que está sujeita à “sorte” (o poder, a beleza, a riqueza...) – o que faz, portanto, que a constituição do eu esteja dependente de factores absolutamente aleatórios (o que é o mesmo que dizer: que impede a constituição do eu enquanto tal). Este *eu* está dependente das circunstâncias, na medida em que ele se «conhece a si mesmo em relação a algo de outro»⁹¹ (o poder, a beleza, a riqueza, etc.). Este modo de conhecimento é instável, o seu conteúdo pode alterar-se a cada instante, porque a própria medida não está fixa, é transitória, não conhece lei. O homem que, pelo contrário, quer conhecer-se a si mesmo «em relação a si mesmo»⁹² tem, afinal, que passar pela dificuldade de se «arrancar a si mesmo»⁹³ do modo de se considerar a si mesmo a partir de algo que lhe é exterior.

O modo de se arrancar a si mesmo desta forma de consideração tem analogia com o arrancar-se a si mesmo de um sonho em que se sonha que se está acordado. O homem deste sonho encontra-se a viver o encantamento aqui produzido.⁹⁴ Pode, no entanto, produzir-se um colapso deste encantamento, no momento em que o «eu mais profundo» entre em contacto – de facto, não só entre em contacto, como entre em colisão, em choque⁹⁵ – com aquele «primeiro eu». Como é que isto acontece?

É bastante comum que, na obra de Kierkegaard, o sentido mais profundo de determinado acontecimento corresponda, precisamente, à inversão do sentido mais imediato da compreensão comum. É isto que se passa no caso dos acontecimentos do «primeiro eu» e do «eu mais profundo». De modo a tornar esta oposição mais explícita, Kierkegaard recorre a duas analogias; note-se que Kierkegaard não refere, explicitamente, a correspondência entre as analogias e a relação referida, mas di-lo

⁹¹«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», *SKS* 5, p. 305.

⁹²«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», *SKS* 5, p. 305.

⁹³«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», *SKS* 5, p. 305.

⁹⁴«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», *SKS* 5, pp. 305-306, p. 305: «[...] tem que começar-se por arrancar-se de todas as considerações deste género, algo que é bastante difícil, tal como arrancar-se de um sonho, de modo que não se engane e prossiga o sonho: a sonhar que se está acordado [...]».

⁹⁵Sobre a noção de «choque» (e, por oposição a ela, de «troca»), cf. o parágrafo seguinte.

implicitamente, quando exprime o conflito entre «*primeiro eu*» e «*eu mais profundo*» nos termos das relações entre uma *criança* e o *pai* e entre o *conselho* e o *piloto de um navio*.

Foquemos, num primeiro momento, a primeira relação. Parece assistir-se, neste texto, ao estabelecimento de uma relação de analogia entre aquilo que se passa no interior do indivíduo e a relação entre *pai* e *filho*: em certo sentido, o indivíduo é, simultaneamente, pai e filho de si mesmo. *Imediatamente*, ou considerado naturalmente, o indivíduo é “filho” de si mesmo, de duas formas: em primeiro lugar, no sentido em que *recebe o seu ser*, na medida em que se recebe a si mesmo (ele deu por si mesmo já a viver, e a estar em vida com uma determinada fisionomia, certas capacidades e impossibilidades, numa determinada circunstância plena de determinações não-deciddas por si, etc.); em segundo lugar, no sentido em que ele é primariamente *infantil*, ou seja, é um “eu” determinado pelas *circunstâncias*, no fundamental *dependente do mundo*, em nada segregado da envolvimento.⁹⁶ Por outro lado, e num sentido mais profundo, o indivíduo deverá *gerar-se, produzir-se, “dar lugar” a si mesmo* – o indivíduo deverá ser, nesse sentido, “pai” de si mesmo, o gerador de uma vida que seja propriamente a sua.

Por um lado, deve dizer-se que *não se trata de dois “eus”*, por assim dizer – como se aquilo que estivesse em causa fosse o confronto entre dois entes “inimigos” um do outro; aquilo que está em causa não é, precisamente, exterior, e não pode assim passar-se ao modo da luta entre dois indivíduos humanos, embora a analogia possa ser considerada válida até certo ponto. Por outro lado, pode dizer-se precisamente o inverso: *trata-se efectivamente de “dois eus”*, na medida em que se trata de *dois regimes de sentido*. No interior do eu, «*na alma de um homem*»⁹⁷ jogam-se, em simultâneo, dois vectores de sentido existencialmente opostos, isto é, há um *conflito*. Desta forma, ao indivíduo como “filho” e ao indivíduo enquanto “pai” correspondem

⁹⁶Cf. Anotação «Algo sobre os quatro estádios da vida, também a respeito da mitologia», BB:25, SKS 17, pp. 117-118: «O primeiro é o estádio no qual a criança não se separou do mundo-envolvente [“*Omgivelserne*”] («mim»): o eu não está dado, mas [apenas] a possibilidade dele e nessa medida há um conflito.» A conquista da consciência de si corresponde ao momento em que o indivíduo tem o seu «centro de gravidade» [“*Tyngdepunct*”] em si mesmo. “Ser-se uma criança” não é uma idade da vida: «Pois pode ter-se trinta anos ou mais, quarenta anos, e todavia [ser-se] simples criança, sim, pode morrer-se como uma velha criança. Mas ser criança é tão encantador! Então jaz-se no seio da temporalidade no berço da finitude, e a probabilidade senta-se junto do berço e canta para a criança.» («Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 307).

⁹⁷«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 307.

dois regimes existenciais distintos, os quais, no momento de contacto, produzem *choque*. Note-se que não é como se houvesse um «*primeiro eu*» e, a seguir, surgisse mais uma “camada” de eu, que se sobreporia ao «*primeiro eu*» e a que se teria convencido dar o nome de «*eu mais profundo*». Não se trata também de uma das fases do desenvolvimento natural e do crescimento do indivíduo, embora nada impeça que haja uma relação entre as diferentes épocas da vida e o que aqui está em causa. Diferentemente, o «*eu mais profundo*» é o voltar-se para si mesmo do si que veio à vida e sempre existiu de modo imediato, aparentemente sem conhecer qualquer alternativa ao seu modo de ser; é uma erupção, na vida, de um acontecimento que transfigura o indivíduo e o aprofunda na sua relação consigo. O embate entre os dois regimes é apenas de um “momento” – e de um momento insustentável: ou se recai no regime do “filho” ou se conforma a vida no regime do “pai”. As perspectivas abertas pelo regime de sentido natural e imediato da vida (o regime do “filho”) e pelo regime espiritual da existência (o do “pai”) são inconciliáveis, constituem uma *alternativa*: ou se vive numa ou noutra *modalidade*. O que o texto de Kierkegaard aqui em causa faz é pôr “em diálogo” os dois regimes de sentido no instante do conflito, trazendo à colação o ponto de contacto entre o regime natural de sentido e a consciência de si.

Consideremos, então, o regime natural de sentido do “filho” ou do «*primeiro eu*» e o seu conflito com o regime de sentido «*eu mais profundo*». A *raiz* da vida – enquanto o seu “eu”, quem é, o que o faz ser si – parece estar para o indivíduo do «*primeiro eu*» totalmente *adquirida*, e parece que o está tão ferreamente que, na realidade, pode nunca vir à colação, pode de cada vez ser ignorada, por completo esquecida. O que este ponto de vista parece exprimir é a convicção de que *já se tem a si mesmo* em tudo aquilo que há de axial para si mesmo, que, para aumentar o seu domínio sobre aquilo que se oferece na existência, apenas lhe falta ganhar tudo aquilo que para ele *reluz do mundo como fonte de preenchimento do desejo, como origem da saciedade, tudo aquilo que, da existência, o “chama”*. No modo como se emprega nesse empreendimento, aquilo que o si mesmo exprime é, todavia, a entrega do seu si mesmo à perseguição de algo que se encontra no exterior de si e que, como consequência disso, se toma a si mesmo como sendo efectivamente definido *a partir do exterior de si mesmo, troca-se a si mesmo*, no comércio do mundo, pelo que ele não é – e perde-se, logo à partida, para si mesmo enquanto si mesmo. O «*primeiro eu*» parece espontaneamente reconhecer que há, de algum modo, a experiência de uma necessidade

de *completação* – porém, ao dirigir-se, não para um mais profundo conhecimento de si mesmo (deixando agora em aberto a forma que isto assumiria), mas para tudo aquilo que não é o cerne de si, que não é si mesmo, ou seja, para o “exterior”, o eu confessa com a vida que a *forma de completação pela qual anseia e na qual se empenha é secundária relativamente ao próprio fundamento e eixo da completação que procura: a de si mesmo*. Naturalmente, o indivíduo não quer ser conduzido à relação que lhe confere a sua identidade, isto é, não quer permanecer vinculado à *consciência* de quem realmente é – neste sentido, ele não quer «*ficar em casa*», mas quer, antes, “*sair para fora*”, manter-se no “exterior”, no mundo circundante, desvinculado da sua radicação, do seu ser em toda a sua profundidade (e que pode ser encontrada quando o “eu” é transportado para a real consciência de quem é). Como consequência, o ponto de partida do «*primeiro eu*» é o de alguém que vive já este *resultado* de se ter perdido a si mesmo, já dá por si (no caso de algum dia vir a dar por si) *desaparecido de si mesmo*.

Não obstante, o indivíduo natural dificilmente reconhece o seu estado como uma perda de si, antes é seu costume *rejeitar as notificações* que surgem à consciência a partir de um nível mais profundo do si e que, seguidas no seu sentido e em todas as suas implicações, viriam a paralisar o modo imediato do ser si mesmo ou do «*primeiro eu*». O «*primeiro eu*», se fosse apenas um acontecimento da natural instalação do si no regime de sentido imediato, sem possibilidade de vislumbre de qualquer outra possibilidade, não teria qualquer forma de abertura existencial que lhe permitisse entrar num certo contacto – mais exactamente, em conflito, experimentando animosidade, tensão, contradição – com uma outra possibilidade de sentido que não aquela em que imediatamente existe. O contacto com o conhecimento de si que chega mais fundo no si *não é anódino*, não é indiferente para o «*primeiro eu*» – precisamente por isso se constitui como *ameaça*. No entanto, devido à sua *superficialidade* essencial, o regime de sentido «*primeiro eu*» *não dá crédito*, não confere qualquer carácter significativo a um anúncio que não esteja em consonância com a sua pressuposição fundamental – isto é, a *pressuposição do mundo circundante como origem de sentido existencial*. De facto, o «conhecimento mais profundo» do indivíduo acerca de si mesmo requer a quebra da ilusão de que, ao entregar-se ao mundo dessa forma, o indivíduo está a ganhar-se a si mesmo para si mesmo, ou de que está, assim, a adquirir a posse de si mesmo. O «*primeiro eu*» quer conquistar para si o mundo, ter domínio, alcançar tudo – e o «conhecimento mais profundo» objecta, entrando em conflito com o

regime de sentido «*primeiro eu*», como que dizendo que aquilo que está em causa para a completação do eu é *desligar-se da predominância do sentido «mundo» para si*, ou seja, *do conjunto das possibilidades finitas da existência*, e conquistar para si mesmo a consciência de si.⁹⁸ O «*conhecimento mais profundo*» destrói a validade da pretensão de conhecimento do regime de sentido imediato.

Todavia, habitualmente a notícia do «*eu mais profundo*» é desde logo interpretada sob a luminosidade do preconceito do «*primeiro eu*»; ou seja, o acontecimento «*eu mais profundo*» não é aceite pelo acontecimento imediato do eu na sua originalidade, mas é interpretado de acordo com as “conveniências” do «*primeiro eu*», as quais não recusam o direito fundamental do mundo circundante ao próprio eu. Quer dizer: o sentido que é testemunhado pelo nível mais profundo do si, o qual quer vergar o ponto de vista natural, transformando-o a partir do interior, é aqui interpretado ao modo do “eu infantil” – assim, quando algo deste género se insinua na minha vida, eu posso falar de um “estado de excepção”, que acabará por “passar com o tempo”, que “não quer dizer nada”, que não é para ser “levado demasiado a sério”, e que o que há a fazer é continuar a vida habitual, como se nada fosse, não fazendo caso disso, não o “levando a peito”, pois isso acabará por passar.

Além disso, ao destituir de sentido qualquer outra forma de significado que não a que tem naturalmente estatuída, o «*primeiro eu*» pretende tomar o seu modo de ser e a sua perspectiva como *absolutos*, afirmando à partida a absoluta validade de um ponto de vista *encolhido* – ele não só *resiste* ao regime «*eu mais profundo*», como quer enfraquecer as teses de sentido que este sempre traz consigo, entra em litígio com ele, quer *silenciá-lo*, iludindo-o, algo que é uma impossibilidade derivada da própria constituição do «*eu mais profundo*». O regime de sentido que vigora no «*eu mais profundo*» consiste numa total e radical reformação do *eu infantil*, e é precisamente este movimento, visto como «*rigidez*», que o *eu infantil* recusa, ao qual resiste, quer despedir e contra o qual se revolta. De facto, o contacto com o regime de sentido «*eu mais profundo*» faz-se acompanhar da exigência de retractação do exterior, de

⁹⁸ «Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», *SKS* 5, p. 306: «Então, quando o homem se volta para si mesmo para compreender-se a si mesmo, ele como que se cruza no caminho com este primeiro eu, faz parar aquilo que estava de facto voltado para fora, ao ansiar pelo e pretender o mundo circundante, que é o seu objecto, chama-o do exterior.»

revogação dele, a exigência de retrocesso ao interior, de viragem do mundo circundante para o domínio da interioridade.⁹⁹

O *si mesmo imediato* pode, assim, tentar romper de cada vez com o regime de sentido «*eu mais profundo*» – nos termos da segunda analogia, ele quer, portanto, *matar a consciência* do si que está infiltrada mais intimamente em si, quer *insurgir-se contra o piloto* e até, eventualmente, «*atirá-lo borda fora*»,¹⁰⁰ quando as coisas *não correm bem* na vida, isto é, quando a satisfação imediata do primeiro eu é por algum motivo impedida, inviabilizada. Aquilo que o si mesmo do imediato quer fazer é submergir por completo a voz dissonante do mais profundo de si. O eu do imediato cala constantemente o apelo a uma maior profundidade com o ruído existencial que a submersão de si na plena imediatez traz consigo. Ele quer assegurar-se a si mesmo, mas como, por si mesmo, não encontra a segurança a que aspira no puro imediato, tenta *assassinar a consciência da sua insegurança para com isso escapar à insegurança – ao modo da pretensão*, isto é, apenas de modo ilusório (não obstante o facto de ser, até certo, ponto eficaz). Assim, o seu recurso ou “escapatória” corresponde a *uma tentativa de anulação da consciência de si*.

Há uma *incompatibilidade entre regimes de sentido*, que se mostra nas respostas que em ambos os regimes se dá «*quando há perigo*»¹⁰¹ na vida e há choque entre regimes categoriais. O «pai» é *experimentado* como aquele que cumpre a função de *piloto* da existência, o qual vigia constantemente e cuida em permanência do trilho, da rota a seguir. O «filho» não é propriamente *alguém*, mas antes um «*conselho*» – ele abrange em si vários “pareceres” e é, nesse sentido, sem ser ninguém em concreto, uma multidão. Mais: para dar conta da dificuldade, do perigo, a estratégia do regime existencial “filho” é contorná-la; aí, tenta ultrapassar-se a dificuldade por meio da

⁹⁹«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 306: «Para mover o primeiro eu a esta retractação, o eu mais profundo faz que o mundo circundante se torne naquilo que é – duvidoso. Assim se passa também afinal que o mundo à nossa volta é instabilidade e pode a cada instante transformar-se no seu contrário [...]».

¹⁰⁰«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 307.

¹⁰¹«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 307: «Quando há perigo iminente, ambos o notam, tanto o primeiro como o segundo eu, e então este senta-se, preocupado como o piloto experimentado, enquanto, secretamente, se reúne conselho sobre se não seria melhor mandar o piloto borda fora, já que ele levanta ventos contrários. Contudo, isso não acontece, mas qual é a consequência? O primeiro eu não consegue mover-se do sítio em que está, e todavia, todavia é claro que o instante da alegria se apressa, que a felicidade [“*Lykken*”] já foge; pois isso dizem, de facto, os homens – que quando não se faz uso imediato do instante, então ele fica depressa para trás. E de quem é, então, a culpa disso? De quem, senão daquele eu mais profundo? Mas mesmo este grito não ajuda. – Que estado tão desnaturado é este!»

aniquilação da consciência dela – isto é, por meio da “extinção” do «piloto», do «eu mais profundo».¹⁰² Há uma duplicidade do indivíduo na sua relação consigo – naturalmente, o indivíduo está constantemente a ludibriar-se a si mesmo, falsificando a sua própria realidade. O indivíduo pode e parece não ter disso qualquer consciência, já que vive completamente prostrado diante de todas as aparências, rendido a elas – e por isso ele é, em si mesmo, tão mutável quanto o exterior.¹⁰³

Na situação vital espontânea, o indivíduo vive naturalmente à superfície de si mesmo, voltado *para fora, sem contacto* consigo, e *evitando* a cada instante o contacto consigo. A existência do indivíduo expulsa a realização da sua identidade em toda a sua profundidade, é a cada instante a recusa do si mesmo mais profundo, ou a rejeição do fundo de si. Contudo, *o natural psicofísico do indivíduo humano já é espírito, já é “eu” – na ausência do eu, quer dizer, no seu adormecimento, na vida de sonho do eu.*¹⁰⁴ E

¹⁰²«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 306: «Ou o primeiro eu tem que arranjar modo de assassinar o eu mais profundo, [modo de] fazê-lo passar ao esquecimento, meio pelo qual tudo é abandonado; ou ele tem que admitir que o eu mais profundo tem razão, pois querer declarar a constância daquilo que constantemente muda é, de facto, uma contradição; e mal ele confesse que muda, isso pode estar a mudar no mesmo instante. Por mais que aquele primeiro eu se encolha perante isso, nunca se encontrou tão engenhoso tagarela ou tão esperto falsificador do pensamento que conseguisse enfraquecer a alegação eterna do eu mais profundo; só há uma saída, que é levar o eu mais profundo ao silêncio, ao deixar que o bramido da instabilidade o afogue. - Que aconteceu agora? O primeiro eu ficou parado, não pode de todo mover-se. Ah!, o mundo circundante consegue, na realidade, ser tão favorável, tão tangivelmente fiel, tão aparentemente infalível, que qualquer um quererá garantir um progresso feliz, se apenas se começar; isso não é ajuda. O homem que é testemunha deste combate no seu interior pode dar razão ao eu mais profundo: nesse minuto, tudo pode alterar-se e aquele que não descobre isso corre constantemente atrás daquilo que é incerto. Jamais no mundo houve língua em tal grau veloz que pudesse iludir o eu mais profundo, mal ele tenha autorização para vir à palavra. Ah!, é um estado doloroso: o primeiro eu fixando o olhar nos frutos tentadores; e é tão evidente que, se apenas se agarra a oportunidade, então tudo é bem-sucedido, isso qualquer homem admitirá - mas o eu mais profundo permanece sério, pensativo como o médico à beira do leito do doente, e contudo também com a sua benignidade esclarecida, porque ele sabe que esta doença não é para a morte mas para a vida. O primeiro eu tem agora uma aspiração definida; de si para consigo, ele sabe que está na posse das condições; o mundo circundante, tal como ele o compreende, é tão favorável quanto possível - eles como que esperam um pelo outro apenas: o eu feliz e os favores da sorte - ah!, que vida agradável! Mas o eu mais profundo não desiste, não regateia, não dá o seu parecer, não chega a um acordo, ele diz que ainda mesmo neste instante pode de facto tudo ser alterado. E, contudo, os homens ajudam aquele primeiro eu com a explicação, eles chamam por ele, eles explicam que é assim que as coisas se passam na vida, que há alguns homens que são felizes e foram feitos para gozar a vida, e que ele é um deles.»

¹⁰³«Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», SKS 5, p. 305: «Qual era, nomeadamente, aquele sagaz autoconhecimento senão este de que ele se conhecia a si mesmo em relação a algo de outro, mas não se conhecia a si mesmo em relação a si mesmo, quer dizer: todo o seu autoconhecimento se tornou, apesar da aparente fiabilidade, completamente vago, uma vez que ele dizia meramente respeito à relação entre um eu duvidoso e um outro duvidoso [...] Ora, basta remover este outro, e ele é afinal decepcionado; e se este outro é tal que pode remover-se, ele é afinal decepcionado – ainda que aquele não se removesse – porque todo o significado da sua vida estava fundamentado em algo de outro.»

¹⁰⁴Daí que Anti-Climacus já chame à unidade negativa o «terceiro», ou seja, usa para ela o mesmo termo que utilizará para designar a relação à relação, o eu, o espírito («o terceiro», ou «o terceiro positivo»). Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, 129: «Na relação entre dois, a relação é *o terceiro como unidade negativa*, [...] Se a relação, pelo contrário, se relaciona a si própria, então esta relação é *o terceiro*

era isso que importava mostrar: *o espírito é condição de possibilidade da síntese, mas admite formas* – ele é a própria condição de possibilidade quer enquanto mera possibilidade que se desconhece, como no caso da unidade negativa, quer quando despertar para si e constituir uma síntese que “sabe de si”, que não está distraída, que não se dorme. Mas mesmo adormecido, *o terceiro está sempre a tornar possível a síntese*, quer dizer, o sujeito não passa a saber de si (se passar) a partir do nada, mas a partir da própria possibilidade do saber de si que, estranhamente, está a possibilitar a sua inocência, a sua própria ignorância.

Todavia, esta complexa estrutura complica-se muito mais, pois Anti-Climacus introduz um novo factor na síntese, afirmando que o eu, a síntese que sabe de si, é um acontecimento *derivado*:

«Uma tal relação que se relaciona a si própria, um eu, ou deve ter-se posto a si própria ou deve ter sido posta por um outro.

Se a relação que se relaciona a si própria foi posta por um outro, então a relação é certamente o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é assim, por sua vez, uma relação que se relaciona àquilo que pôs toda a relação.

*Uma relação assim derivada, posta, é o eu do homem, uma relação que se relaciona a si própria e, ao relacionar-se a si própria, relaciona-se com um outro».*¹⁰⁵

Devem vincar-se, antes do mais, os sentidos em que *não deve* ser entendido o carácter *posto* do eu. Em primeiro lugar, o carácter *posto* do eu não se refere a um determinado sentido originário da expressão – de facto, aqui não está em causa o carácter *posto* do «eu» na acepção da causalidade eficiente (embora, como é evidente, este problema também pudesse ser considerado). Assim, não se está a discutir o problema de uma causa da própria estrutura psicossomática nesse sentido, isto é, não se está a perguntar pelo “de onde” da vida natural (no sentido em que a própria estrutura corpo-alma, a «unidade negativa», deve ter sido alguma vez posta, uma vez que não existiu desde sempre, no sentido em que o indivíduo não foi o gerador de si mesmo, a “causa primeira” de si): não se está a perguntar por este fundamento da vida natural, por assim dizer. Desta forma, quando se menciona o “ser posto” do «eu», não há aí qualquer

positivo, e isto é o eu. [...] Se a relação que se relaciona a si própria foi posta por outro, então a relação é certamente o terceiro, [...]» (itálicos meus).

¹⁰⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 129-130.

referência ao problema da génese da vida: não está em causa o problema do “Big Bang” do «eu» enquanto problema do princípio da vida humana, para dizê-lo de algum modo. Está-se, antes, a perguntar pela *origem* da «unidade negativa» ou da estrutura psicossomática *do ponto de vista do sentido*; de facto, também do ponto de vista do sentido a «unidade negativa» ou a estrutura psicossomática tem uma origem – consequentemente, *a «unidade negativa» tem um carácter posto do ponto de vista do sentido*.

Além disto, não se deve entender o carácter posto do «eu» ainda numa outra acepção. Por posição do «eu» não se entendem quaisquer das determinações de facticidade em que o indivíduo tem sempre deposta a sua vida. Desta forma, não interessa tudo aquilo que pareça determinar o modo como o sujeito especificamente se situa (se posiciona) na existência. De facto, não está em causa nada como as “influências” que o indivíduo possa ter sofrido ao longo da sua vida e que possam tê-lo inclinado a esta ou àquela característica do seu modo de ser, ou a pressão do meio envolvente sobre a assunção de estilos de vida, ou a transcrição da carga genética em traços da psicofisiologia do indivíduo, etc. Sem dúvida, há uma miríade talvez inumerável de elementos a determinar a vida fáctica do indivíduo (e, poder-se-ia dizer, a *pô-la*, nesse sentido), os quais imprimem algo, ou muito, dos contornos concretos da vida do sujeito. No entanto, a disposição fáctica (imediata) da vida do indivíduo não se identifica com a posição do «eu», mas é apenas uma sobredeterminação da vida, a qual é exterior à posição do «eu» e é, por conseguinte (e apenas deste ponto de vista), inessencial à “relação à relação”. De forma alguma se quer com isto dizer que as determinações de facticidade são irrelevantes para a constituição do «eu» – de facto, o indivíduo encontra nelas o ponto de partida da tarefa da sua existência, a “matéria” de si mesmo sobre a qual trabalhar. Nesse sentido, as determinações de facticidade são absolutamente relevantes para a constituição do «eu»; todavia, não é destas determinações que aqui se trata. Quer dizer: aquilo que, justamente, não está em causa é a relação do sujeito à relação imediata que ele mesmo, naturalmente, é (a qual está sempre já assente, sempre já constituída, se bem que os seus contornos concretos sejam susceptíveis de uma indefinida variação de conteúdo).

Em resumo: o carácter derivado do eu não corresponde aos elementos pertencentes à sua facticidade (a isso corresponde um dos momentos da síntese) nem ao que apressadamente se dá o nome de Deus, na medida em que tal corresponde a uma

personificação apressada de uma causalidade eficiente (que não é, de modo nenhum, o que está sob análise) ou à personificação de uma origem de determinações morais ou outras. Aquilo de que, pelo contrário, aqui parece tratar-se é do acontecimento da não-maleabilidade absoluta da relação a si, do fenómeno do «eu» não poder dispor de si como bem entender. Na realidade, no seu modo de se relacionar consigo próprio, o «eu» não se relaciona a seu bel-prazer consigo – há sempre um poder que impõe o limite, um «outro», o qual não deve ser compreendido objectiva ou facticamente (não é ninguém, não é um impedimento exterior, não é uma deficiência do sujeito, etc.), mas deve, diferentemente, entender-se no sentido em que, ao relacionar-se a si mesma a partir de si mesma, a «relação à relação» (o «eu») não se tem a si mesma completamente em mãos. Por outras palavras, a *natureza* dessa mesma relação (que a faz enquanto quem é, isto é, enquanto si próprio, identidade, um consigo mesmo, «eu») não está nas suas mãos (está, por exemplo, dependente das noções de bem e de mal, que o indivíduo não pôs, está dependente dos momentos imediato e ideal, que o indivíduo não tem em seu poder relacionar como lhe der “na real gana”, etc.). Quer dizer, a natureza da «relação à relação» não depende do si mesmo, não pode de modo algum ser decidida e posta a ser por si, está a montante do seu acontecimento ou é-lhe (nesse sentido apenas) transcendente. O «eu» não é responsável pelo “ser” da sua relação a si mesmo (ainda que, por outra parte, seja o responsável por pôr a relação de si mesmo a si mesmo a partir de si mesmo – mas não *ad libitum*). Quer dizer, o «eu» é, simultaneamente, a relação de si mesmo a partir de si mesmo, mas está *sob requisitos que não colocou*. De facto, o «eu» é sempre a partir de si, mas *não é totalmente por si*, pois está sujeito a determinações de sentido que não está em condições de criar *ex nihilo*, e está igualmente *sujeito a requisitos que deve cumprir* em ordem a ser isso mesmo que é: um eu. Dito de outro modo: o sujeito não está em condições de produzir, manipular, controlar os requisitos sob os quais existe. O indivíduo não é o deus de si, no sentido em que não é, por princípio, o produtor das condições de possibilidade de ser um «eu», o autor do modo como pode ser quem é, o inventor do quadro no qual se pode constituir na modalidade de uma relação de si mesmo a si mesmo a partir de si mesmo. É neste sentido que o «eu» se encontra intrinsecamente vinculado a um poder que o pôs. Não se pode “o que se quer”; há como que uma “grelha”, uma rede de determinações subjectivas (respeitantes à relação de si consigo) incontornável para o «eu». Há um princípio ao qual não se pode volver, no qual não se tem entrada, que é inacessível para o «eu» – e do qual o «eu» depende para ser quem é, si próprio.

Anti-Climacus apresenta, como prova de que há requisitos, isto é, de que há um “poder que nos pôs”, a possibilidade de o sujeito querer ser totalmente a partir de si, quer dizer, a possibilidade de o «eu» se poder revoltar contra a existência de requisitos a que está submetido. O «eu» pode insurgir-se contra a natureza da própria relação que estabelece a si mesmo. Aqui reside a prova negativa desta dependência do «eu», a qual corresponde à idealidade de Fausto.¹⁰⁶ O ideal de *total e absoluta derivação de si mesmo a partir de si mesmo* – isto é, o ideal da *autonomia completa* – e da cabal posição de si pelas próprias forças corresponde à ideia de *Fausto*. Não se trata fundamentalmente da aquisição de elementos extrínsecos ao sujeito – de qualidades ou características que o indivíduo não tem e que gostaria de ter, ou que tem e de que preferiria desfazer-se; não se trata de algo de carácter regional neste sentido, mas trata-se antes da própria posse das condições de possibilidade disso mesmo (dessas qualidades, características, etc.). Quer-se antes estar *ontologicamente* no princípio da existência, a determinar as suas condições, na fixação do sentido de si mesmo, a dominar ou a criar as condições de possibilidade de si mesmo enquanto si mesmo. Vive-se o compromisso de inimizade com o que está *posto* para a sua vida como tal, querendo pôr-se a si mesmo como a origem de sentido da própria existência, rejeitando liminarmente que *já há* um projecto de si mesmo. Fausto quer ser só por si e não por intermédio de mais nada nem ninguém nem com o auxílio de mais nada nem ninguém. Ao viver o ideal de autarcia, Fausto quer ser o legislador do «eu», inventor do seu alfabeto vital, Fausto não aceita o carácter recebido do si mesmo, mas quer ser o monarca absoluto de si mesmo. Nesse sentido, Fausto quer ser ele mesmo a pôr o próprio teatro da realidade (enquanto horizonte de aviamento do sentido do «eu»), fabricar a gramática da existência. Aqui não se trata, sublinhe-se, da posição da vida no seu sentido fáctico, mas antes da posição das próprias condições de possibilidade de relação do sujeito a si mesmo enquanto si mesmo. Isto é, não está, mais uma vez, em causa qualquer determinação objectiva, mas um momento essencialmente subjectivo,

¹⁰⁶Deve aplicar-se ao tratamento da figura de Fausto por parte de Kierkegaard o que atrás se disse, em nota, à de Don Juan. E igualmente se aplica a extensão bibliográfica a este respeito. Para uma bibliografia sobre as relações entre Kierkegaard e a figura de Fausto cf. CAPPELØRN, N. J. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2009: Kierkegaard's Concept of Irony*, Berlim/Nova Iorque, De Gruyter, 2009, pp. 598 e ss.. Deve ter-se em conta que a crítica à possibilidade de Fausto parece depender, em forte medida, da crítica de Hegel ao romantismo e à ironia romântica (de modo especial a F. Schlegel), tal como aparece em vários passos da sua obra. Veja-se um texto especialmente claro em *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, especialmente §§ 139 e 140, com as respectivas anotações (Hegel, G. W., *Werke*, tomo 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, pp. 259 e ss.). Não é possível levar a cabo aqui o estudo da relação entre Kierkegaard e a crítica hegeliana ao romantismo.

isto é, que concerne ao domínio interior da relação do sujeito consigo mesmo. O sujeito revoltado levanta-se contra as condições em que a existência lhe permite constituir-se como si mesmo. Não se tem culpa de estar “aqui”, na circunstância em que se está, forçado a ser si mesmo de acordo com determinações dadas que não se decidiu estarem “em si”, terem que ser para si para que o “seu eu” se constitua como tal; não se pediu para ser nesta natureza, não se foi consultado, não se escolheu isto, não se quer ser “assim”. Apercebendo-se de que o modo como se relaciona a si mesmo a partir de si mesmo não depende de si, o indivíduo pode querer “colocar-se” existencialmente no ponto de partida, isto é, num momento anterior à determinação da natureza da relação, de tal modo que fosse ele, por si mesmo, a determinar a “essência” da relação de si a si mesmo e que não dependesse de nada que o transcendesse, de um princípio incontornável e incontornável, totalmente alheio à sua vontade e que, no entanto, tem irremediavelmente que assumir. Quer-se ser o autor das determinações que põem o próprio indivíduo a ser quem é, quer-se ter nas próprias mãos o poder da concepção do «eu», quer-se ser derivado única e exclusivamente de si mesmo, numa total insubmissão às condições já dadas de realização do «eu» na existência, sendo-se a própria potência que se põe a si a ser. Com isto, quer-se *«transformar a totalidade»*, isto é, obter, construir o «eu» (o qual é a totalidade, é o horizonte do aparecimento da totalidade).¹⁰⁷ Nesse sentido, quer-se estar *«no início»*, descartar os pressupostos da existência (aquilo com que cada vida humana, enquanto se faz «eu», tem que contar, aquilo que é como que o seu legado), quer-se ser o autor absoluto de si mesmo, forjar a sua própria “índole”. Há uma revolta contra o «eu», na medida em que não se aceita que a relação de si a si mesmo seja, concomitantemente, a relação de si a um condicionamento/constrangimento ontológico insuperável, entendido como algo de outro que não si mesmo. Ou seja, o indivíduo quer-se relacionar a si mesmo absolutamente a partir de si mesmo e fundado em si mesmo, sem se relacionar com “o outro”, com o momento que *«pôs toda a relação»*. Fausto reclama a posição de *«toda a relação»* por si mesmo: não se quer ser dependente, derivado de um momento alheio ao próprio poder. Quer dizer, Fausto quer “passar por cima” do modo de constituição do

¹⁰⁷A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 182: «Mas, por meio dessa forma infinita – o eu negativo – ele compromete-se primeiro a transformar a totalidade de modo a obter dela um eu como quiser, produzido por meio da forma infinita do eu negativo – e é assim que ele quer ser si próprio. Quer dizer, ele quer começar um pouco mais cedo do que os outros homens, não pelo e com o início, mas “no início”; ele não quer “vestir” o seu eu, ele não quer ver a sua tarefa no seu eu dado; ele quer, através da [sua constituição como] forma infinita, ser ele próprio a construir isso.»

«eu», o que é uma impossibilidade ontológica e, por fim, relacionar-se consigo do modo que bem lhe apetece, ou seja, de forma arbitrária, sem apoio em nada senão em si mesmo, de modo que a criação do «eu» ser-lhe-ia puramente imanente e ele seria o deus de si mesmo, num espírito de fundamental contradição ou negação contra a forma dada da própria existência, num esforço de absoluta reposição do «eu» nela, apenas pendente do poder que se é para si mesmo. Fausto projecta ser a nascente do si próprio, onde tudo é permitido.

Neste momento é necessário tocar, ainda que de passagem, no problema da existência ou não existência de uma “natureza humana”. Tradicionalmente, como se sabe, por “natureza” entende-se, entre outras coisas, um *princípio determinado de actos*; nesse sentido, a natureza é algo que corresponde ao *ser* de qualquer coisa (pelo menos de qualquer coisa de vivo), dado que viver é, para o vivente, agir de um determinado modo. Neste sentido, a natureza está constituída sem qualquer concurso do seu sujeito: é simplesmente o seu ser. O ente natural apenas realiza os actos que está determinado a realizar em virtude de ser o ente que é; à partida, ele já está completamente determinado. Quer dizer, a natureza é o estado inicial e total do ente natural, de tal forma que qualquer momento que o ente natural acrescente ao seu ser estará determinado pela própria natureza do ente em causa. Ora, segundo Kierkegaard não é isto o que se passa connosco, pelo que se disse. No nosso caso, o momento original é o da possibilidade de si e não o da realidade de si, e, neste sentido, o acontecimento do humano não é equiparável a qualquer acontecimento natural, nos termos que se descreveram. Mas isso não significa, sem mais, que não haja nada de “natural” no acontecimento do sujeito, pois, se assim fosse, não haveria qualquer tipo de requisitos a cumprir e o “homem” poderia ser, passar a ser, o que quisesse ser. Fausto seria uma impossibilidade. Ora a possibilidade de Fausto significa, a um tempo, que o sujeito não tem que cumprir os seus requisitos (como qualquer natureza está obrigada a fazer, a não ser que a monstruosidade ou a violência a impeçam de se realizar segundo o que é) e não consegue libertar-se deles, motivo pelo qual pode frustrar-se na sua existência sem ser ao modo da frustração de um ente natural (que deriva, como se disse, ou da violência ou da monstruosidade). O mesmo é dizer, se não fosse contraditório com a noção de natureza, que o indivíduo humano tem que alcançar a sua própria natureza, “passar a ser” a partir de si a “sua” natureza. Ou seja: o acontecimento do espírito como possibilidade significa, do ponto de vista ontológico, a estranha situação de um ente que

tem a sua natureza como tarefa a constituir. Ou, o que é o mesmo, o seu sentido vital, as regras que constituem para o homem “sentido” (isto é, a origem dos seus actos quanto ao seu sentido) tem de ser constituído por ele, mas não é arbitrário e, neste sentido, o seu eu é um eu *derivado*, quer dizer, indisponível.¹⁰⁸ É por ser derivado e não natural que o acontecimento do humano é, ao mesmo tempo, uma *possibilidade* e uma possibilidade *não manipulável*, que se pode, portanto, frustrar. E isso significa, apenas, que se está constituído sob requisitos a que não pode deixar de se submeter, mas contra os quais se pode revoltar, porque têm a forma de *possibilidade constrangedora*.

Deste modo, na determinação espiritual do humano, está precisamente em causa que *não* seja possível, que não resulte para o indivíduo relacionar-se consigo “de qualquer maneira”, mesmo que não se saiba de que maneira se deveria relacionar consigo. Quer dizer, à impossibilidade de manipular completamente a síntese não corresponde nenhum reconhecimento do sentido positivo a que ela deveria corresponder, mas somente à possibilidade de frustração de si.

Note-se que, com isto, se afirma que o «espírito» é um acontecimento simultaneamente originário (pertence à natureza do «eu») e por constituir (tem que ser posto pelo sujeito), de modo que, se a determinação espiritual corresponde à possibilidade radical do humano, não está nele realizada. Consequentemente, quanto à determinação espiritual, pode dizer-se que, do ponto de vista natural, o indivíduo *é* e *não é*. Esta duplicidade encontra-se, de resto, expressa por Kierkegaard. Considere-se, em primeiro lugar, o “ser já, do ponto de vista imediato, espírito” do indivíduo humano.

Em *O Conceito de Angústia*, está implicado que a própria unidade psicofísica natural está subordinada à natureza do espírito – «a síntese do anímico e do corpóreo» que o homem é está, assim “unida” no «espírito». O «espírito» assiste, portanto, à vida do humano em qualquer das suas formas; o indivíduo é, nesse sentido, sempre já «espírito»; trata-se de uma determinação que está inscrita na vida do sujeito e que está a pôr a própria relação entre o anímico e o corpóreo, isto é, está a ser, justamente, a *natureza* da vida imediata. De facto, a «unidade negativa» é como que a base da existência, um ponto de apoio sobre o qual poderá desenvolver-se a «relação à relação».

¹⁰⁸Para toda esta problemática, v. N. FERRO, “Anti-Climacus e a Noção de Natureza Humana: Uma Passagem d’A Doença para a Morte”, *Pensando – Revista de Filosofia*, 2, 4, 2011, pp. 140-161: <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/viewFile/690/610> (acedido a 15 de Dezembro de 2015).

Simultaneamente, na sua origem, desde o seu princípio (do ponto de vista da possibilidade), a vida não é uma «unidade negativa» fechada na sua negatividade, porque o desenvolvimento da «relação à relação» dá-se *no quadro da unidade primária* que inclui intrinsecamente a possibilidade do saber de si. Sem dúvida, a «relação à relação», quando posta positivamente, *transfigura* a unidade primária, mas não é uma relação que sobrevém “de fora” da unidade primária.¹⁰⁹ No entanto, acontece que a determinação espiritual se encontra naturalmente adormecida (por falta de contacto entre os momentos imediato e ideal da existência),¹¹⁰ pelo que permanece inexistente para o indivíduo do ponto de vista da consciência; deste modo, se, naturalmente, o «espírito» é aquilo que o indivíduo é “em si”, o indivíduo não é, naturalmente, “para si” mesmo «espírito», isto é, ele não tem consciência de estar determinado desta forma. Concomitantemente, permanece, como possibilidade existencial, a hipótese de um momento em que a relação acorde para si mesma (isto é, a possibilidade de um momento em que haja contacto de determinações ideais e imediatas). Sendo assim, do ponto de vista da actualidade imediata o indivíduo não é «espírito».

Esta última compreensão parece ser, de facto, a que perpassa de modo dominante *A Doença para a Morte*. Neste texto, parece avançar-se a compreensão de que o «espírito» não é originário, na medida em que a sua existência *para* o indivíduo depende da sua posição para si, isto é, depende de uma determinação de consciência. Ou seja, só quando o indivíduo se relaciona a si mesmo a partir de si mesmo (isto é, só quando há consciência de si, quando há contacto entre o momento imediato e o momento ideal e este contacto é percebido por si, tem significado para si) se pode dizer que o indivíduo se constitui a si mesmo de acordo com a sua determinação espiritual. A relação de si a si mesmo *não era e passou a ser* para o indivíduo, isto é, a relação teve que ser *posta*. Compreende-se, assim, que em *A Doença para a Morte* se afirme que o

¹⁰⁹Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 349: «O homem é uma síntese do anímico e do corpóreo. Mas uma síntese é inconcebível quando os dois não se unem num terceiro. Este terceiro é o espírito.» *Ibid.*, p. 384: «o homem é uma síntese de alma e corpo, que se constitui e se sustenta por meio do espírito.» V. DISSE, J., *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Friburgo/Munique, Karl Alber, 1990, p. 115: «Erst als Geist vermag das Verhältnis (die Synthesis) in ein Verhältnis zu sich selbst zu treten. Zugleich aber gründet das Verhältnis der zwei Gegensätze zueinander immer schon im Geist.»

¹¹⁰*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 354: «Na inocência, Adão era, enquanto espírito, espírito adormecido. Consequentemente, a síntese não é real; pois aquilo que une é precisamente o espírito, e este não está ainda posto como espírito. [...] No instante em que o espírito se põe a si mesmo, ele põe a síntese [...]». Sobre esta matéria, vejam-se os dois parágrafos seguintes.

indivíduo não é ainda um «eu», na medida em que a síntese que o sujeito é “em si” não está a ser *para* o «si» do indivíduo.¹¹¹

No seu ser na actualidade, o acontecimento da «relação que se relaciona a si própria» a partir de si mesma é contemporâneo da consciência de uma *mudança*, de uma *inversão* da situação do sujeito, a qual é própria deste regime de sentido em que a relação como tal tem uma relação consigo própria. Assim, há a percepção de um “*antes*” em que esta relação não figurava e de um “*depois*” em que passou a havê-la, de tal modo que a determinação do “agora” diverge – e diverge essencialmente – da determinação do “antigamente”.

Por conseguinte, o indivíduo encontra-se na situação contraditória de ser e não ser a determinação espiritual. O sujeito é, portanto, uma contradição “em vida”, “em carne e osso”. Deve, portanto, passar-se à análise do significado existencial do princípio de contradição.

¹¹¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129.

§5.

O significado existencial do princípio de contradição. A «relação à relação» e a consciência de si enquanto consciência da contradição que se é. A hipocrisia natural ancora na «unidade negativa»: o fenómeno da afectação. A compreensão de P.M. Møller do fenómeno da afectação como antecedente da compreensão kierkegaardiana da hipocrisia natural. O «terceiro positivo» e a sua diferença da «unidade negativa». A identificação entre o si próprio e o «terceiro positivo». A «relação à relação» não assegura, por si só e de modo abstracto, a compreensão do ser humano como «espírito»: o desespero como «relação à relação» sem posição de si mesmo enquanto si mesmo.

No capítulo anterior, procurou ver-se como a «unidade negativa», ou a unidade natural que o indivíduo é, é *dupla* quanto à sua determinação, quer dizer, é *ambígua* quanto ao seu sentido originário, o qual está radicado nos momentos fenomenológicos que a constituem. O momento do “corpo” e o momento da “alma” são constituintes do horizonte humano enquanto tal, estão intrinsecamente relacionados um com o outro, irrecusavelmente “presos”, vinculados de forma mútua e, todavia, exercem tensões divergentes no próprio patamar ou horizonte da existência que se encontram a formar enquanto unidade. Na «unidade negativa» está em causa uma tensão fundamental interior ao sujeito, um choque de determinações inerente ao acontecimento do indivíduo humano, o qual se passa entre o momento que imediatamente o constitui – ou o corpo – e o momento ideal de si – ou a alma. Quer dizer, o indivíduo é, originalmente, o acontecimento de um desencontro, uma vez que estes dois vectores são opostos, ou encontram-se em tensão de oposição. Nesta ordem de consideração, procurou observar-se também como a disparidade do par corpo-alma é como que a fundação do acontecimento humano enquanto tal, e que essa diferença fundamental (a tensão divergente que exercem na existência) é o “motivo” da heterogeneidade imediata, já “posta” para a existência, que habita o fundo da vida humana. De facto, a vida humana é, pelo menos num seu primeiro momento de sentido, precisamente essa relação de heterogeneidade entre os termos. Como procurou também salientar-se, a duplicidade corpo-alma não corresponde à mera heterogeneidade de determinações que constituem o indivíduo (embora também envolva heterogeneidade), mas identifica-se, antes, com a *contradição* do sentido fenomenológico das determinações em causa. Isto é: na

existência individual, a dualidade/heterogeneidade de momentos que constitui o indivíduo humano opera sempre em regime de *contradição*, ou seja, há uma tensão, um conflito inerente ao modo de ser natural (a pressão contrária que exercem ao nível da existência). Quer dizer, há sempre no nosso ponto de vista um ideal que pressiona para ser realizado e um imediato que requer realização num sentido, e essa tensão renova-se a cada instante, de tal forma que constitui propriamente a forma da vida. Por conseguinte, a unidade formal que o indivíduo humano é não está existencialmente unificada, quer dizer, a unidade formal é *conflituosa do ponto de vista da determinação*. Desta forma, em todas as relações que ocorrem no interior da «unidade negativa», a ambiguidade mantém-se, ela está sempre lá, a marcar o tom de cada momento da relação da «unidade negativa». Esta duplicidade é puro choque, tensão, confronto, animosidade. Este conflito é, além do mais, tão originário quanto a «*unidade negativa*», isto é, ele é o próprio conflito em que consiste a vida humana tal como acontece naturalmente. Trata-se de uma oposição estrutural, radical à existência humana. Quer dizer, *a contradição originária de determinações do ponto de vista é o momento ou o dado originário do humano*: imediato e ideal, corpo e alma, porque são vectores de sentido diversos e adversos, gladiam-se sempre de novo, sem fim, entre si – aliás, não poderia ser de outro modo, visto que cada determinação quer de cada vez imperar sobre a outra e exilá-la. A «unidade negativa» não conhece, então, nenhuma conformação fáctica determinada, uma vez que a sua regra é *ser sem regra*, é a lei da metamorfose, metamorfose esta que é forçada por cada uma das determinações que a pressionam a cada instante, sendo que a vida imediata se “deixa levar” na pressão de cada momento fenomenológico que a constitui, sem qualquer reflexão consciente de si.¹¹²

Noutros termos: se, por um lado, é um facto que há contradição (e há-a *sempre*), por outro lado, a contradição não é algo de que o indivíduo se dê conta habitualmente, não é algo de que tenha normalmente consciência. Deste modo, a contradição de determinações dá-se, para o ponto de vista natural, em regime de «troca» ou de

¹¹²A relação de si consigo, no domínio natural, não pode ser reconduzida ao nível da síntese positiva. Assim o considera P. LÜBCKE (“At ‘have sat sig selv, eller være sat ved et Andet’ “, *Filosofiske Studier*, 8, 2007, p. 1): «A auto-relação não pode, por princípio, reduzir-se ao nível da síntese, mas é pelo contrário aquilo que modifica a síntese humana em relação ao modo como animal existe. A auto-relação é, a saber, aquilo que dota o homem de uma experiência e compreensão de si mesmo como pressuposição da liberdade».

«comércio»,¹¹³ na terminologia que alguma vez emprega Kierkegaard. Talvez com um exemplo possa a noção tornar-se mais clara. O que tende a ocorrer é que o sujeito pode estar constituído *realmente* de uma determinada forma e pensar-se a si mesmo *de outra forma*, mas sem que essa oposição se torne aparente para ele. Pelo contrário, ele vive e está nas duas formas (e está de facto nas duas, ainda que em *modos de constituição de sentido diferentes*: um ideal e outro imediato, ou “real”), mas em regime de *substituição*, por assim dizer: pensa-se numa e vive-se noutra, passando de uma para a outra como se *trocasse* de regime, como se se operasse uma transacção comercial, transferindo-se o sentido de uma para a outra. E Kierkegaard diz tratar-se de uma troca porque o sujeito nunca vê os dois modos num único olhar, mas ora considera um, ora outro. Desta forma, o ponto de vista humano é, à partida (isto é, enquanto «unidade negativa»), no regime da «troca» ou do «comércio» de determinações.

Isto significa que, embora seja a contradição que assiste de cada vez à vida, esta contradição está naturalmente posta numa relação tal ao sujeito – ou o sujeito posiciona-se vitalmente de tal modo – que este não tem consciência dela. Do ponto de vista existencial, a «troca» ou «comércio» traduz-se em que o indivíduo vive a falta de afinidade entre as determinações e, simultaneamente, não se dá conta disso (a determinação ideal aponta num sentido e a determinação imediata fixa o sentido oposto e o indivíduo não se apercebe do contra-senso). Pelo contrário, no caso de uma «colisão» ou «choque» entre as determinações o sujeito é *consciente* da contradição, quer dizer, há *embate* existencial entre as determinações em tensão de oposição (embate que não acontece no regime da «troca» ou «comércio» de determinações). Ou seja, *habitualmente, o indivíduo não está ciente do “ser” da sua determinação natural*: ainda que a contradição seja o “ser” do indivíduo humano, este não se dá, habitualmente, conta disto, não tem isto claro para si. Isto tem que ver com o facto, que procurou explicitar-se anteriormente, de a consciência da contradição (ou seja, a consciência de si enquanto o “como se é” de si mesmo, ou seja, como contradição) estar o mais das vezes *adormecida*. Nesta medida, o sujeito, embora vivendo sob a determinação da sua situação (é a contradição que sempre lhe marca e constitui o horizonte vital, quer o sujeito esteja ciente disso, quer esteja “a leste” dessa ocorrência), está de costas voltadas para o sentido dela, cego para a realidade da situação em que se encontra

¹¹³Sobre a «troca» entre realidade e idealidade, cf. *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 55.

irremediavelmente imerso. Por outras palavras: o indivíduo, que vive a partir do interior de uma contradição, cuja vida exprime a cada instante e é essa contradição a cada fôlego de vida, não tem necessariamente consciência de si (isto é, não sabe, do ponto de vista existencial, de si como contradição). De facto, o que acontece primariamente na vida é, justamente, esta ausência de consciência de si enquanto contradição em vida; na medida em que a contradição que ele é *em si* não é também *para si*, o sujeito vive, justamente, no estado de *adormecimento do espírito*.¹¹⁴ Há uma contradição do ponto de vista da determinação do humano (o momento fenomenológico do corpo por oposição ao momento fenomenológico da alma, a distância intransponível e irreconciliável a que ambos os momentos se encontram, a relação de oposição contínua entre os momentos), mas não há uma contradição para o sujeito, *para si mesmo* do ponto de vista da sua consciência, pelo que a consciência (a determinação espiritual) se encontra adormecida no sujeito, *na medida em que a contradição que o sujeito é em si ainda não acordou para si*, ainda não é para si. Por outras palavras: pode viver-se “muito bem” com o facto de se ser uma contradição, isso pode em nada afectar a vida tal como é vivida pelo sujeito, não parece ter por que tocar a compreensão e a condução da existência – isto é, a consciência dessa contradição não tem por que sair do seu entorpecimento natural, ou seja, da sua possibilidade. A contradição estrutural ao humano encontra-se “lá”, a todo o momento; todavia, o sujeito apenas tem como que os olhos revirados para vários pontos de aplicação da existência e encontra-se distraído ou não se encontra alerta para a sua existência enquanto tendo a contradição como o seu cerne, enquanto o seu núcleo de sentido primário. Por conseguinte, o conflito que inere ao sujeito *não é reconhecido por si como tal* (não obstante viver-se a cada momento a partir do interior deste conflito, no que concerne à determinação da própria vida enquanto tal). De facto, o adormecimento ou amortecimento da relação do sujeito a si mesmo fecha a possibilidade de reconhecimento de si. Deste modo, se é verdade que, do ponto de vista da determinação, a «unidade negativa» é conflituosa, do ponto de vista da consciência a «unidade negativa» ou a existência natural não tem por que ser conflituosa – precisamente, não o é, quando a consciência está entorpecida (adormecida), quando há falta de consciência ou quando o indivíduo é apenas a possibilidade da consciência de si. Isto é: a contradição só é *para* a e *na* consciência – de outro modo, a sua validade existencial para o próprio indivíduo enquanto tal será nula (por mais que, de resto, seja essa a

¹¹⁴Cf. §10, pp. 318 e ss., sobre «carência de espírito» («*Aandsløshed*»).

determinação que propriamente corresponda ao indivíduo humano, algo que só é reconhecido pelo indivíduo quando passa a saber de si como contradição, isto é, quando adquire essa consciência de si); deposta sobre si mesma (a existir espontaneamente na vida), a contradição é uma mera energia cega, força vital bruta (sem relação consciente ao sujeito). Diferentemente, do ponto de vista excêntrico ao natural do indivíduo humano, do ponto de vista da compreensão espiritual da existência, a relação primária que o indivíduo é vejeta o espírito, espreguiça constantemente a sua própria existência, transpõe-se num modo de vida sonolento (isto é, sem consciência de si). O acontecimento do humano enquanto espírito é uma possibilidade existencial que “recolhe”, por assim dizer, a «unidade negativa». A unidade negativa não deixa, por este acontecimento, de “funcionar” como naturalmente “funciona” (isto é, enquanto contradição). Nada disso se altera. Porém, o espírito (enquanto momento de relação de si a si mesmo) quer “cunhar” ou “certificar” a «unidade negativa» deslaçando-a da sua pasmaceira natural e trazendo-a à consciência de si. No entanto, o que Anti-Climacus diz é que isto não acontece a partir do exterior da «unidade negativa», mas, pelo contrário, tem origem no seu interior – num interior que, simultaneamente, não deixando de ser interior à «unidade negativa», a transcende infinita e absolutamente. Quer dizer, o ganho da consciência de si como contradição não é “algo” que se acrescenta à relação que naturalmente se é, mas consiste, antes, num novo modo de relação consigo mesmo (que irrompe a partir de si mesmo).

Dizer que, normalmente, não há qualquer contradição *para si*, isto é, dizer que não há consciência da contradição (não há consciência de si), equivale a dizer, noutros termos, que *o estado natural do humano é o da exclusão da consciência*. E o problema é: como é possível que haja um estado subjectivo original que não se constitui para a existência individual como tal (isto é, que não é visto pelo sujeito como aquilo mesmo que é, que não é “tido” pelo indivíduo, incorporado vitalmente por ele em consonância com o seu sentido)? Como é que é possível que o sujeito não tenha olhos para a sua situação ou que não faça dela uma ideia que corresponde ao seu ser? Como é possível que, nesse sentido (e isto é algo que decorre desta ausência de si à consciência de si do sujeito), o indivíduo viva à distância de si – que, nesse sentido, não seja si mesmo?

Uma resposta possível é a seguinte. Esta distância (à consciência de si como contradição) que o sujeito vive à “verdade” da própria situação não é uma mera possibilidade sua (embora também o seja), mas parece ser o facto esmagador da sua

existência natural. De facto, primariamente o indivíduo *já está* adormecido ou entorpecido para a sua relação consigo mesmo. Quer dizer, o sujeito vive a partir do regime da «troca» ou «comércio» de determinações, não se apercebendo da oposição entre elas. Por sua vez, a possibilidade deste desencontro entre a situação (de contradição imediata) e a consciência da situação parece derivar do modo como o sujeito se *relaciona*, justamente, à situação que primariamente é, e isto de forma espontânea. Noutros termos, a possibilidade desta distância da situação individual à consciência de si na própria situação deriva do modo da relação que o indivíduo estabelece com a unidade dos dois momentos originais do seu ponto de vista: a imediatez e a linguagem, ou a realidade e a idealidade. De facto, do modo de relação que o sujeito estabeleça com estes dois momentos do seu ponto de vista depende que o sujeito disponha (ou não disponha) de consciência de si. Exprimindo-o de um outro modo: *o sujeito é consciência de si enquanto possibilidade ou é consciência de si enquanto realidade consoante o modo como existencialmente se relaciona com os momentos que o constituem originariamente (realidade – idealidade)*. Desta forma, à possibilidade da consciência corresponde um modo de “lida” com ambas as determinações do ponto de vista; por sua vez, à consciência enquanto realidade corresponderá outro modo de “trato” com aquelas determinações. O indivíduo é, em cada caso, uma contradição *em si*; mas pode, igualmente, ser *para si* uma contradição (ou não).

Do ponto de vista natural, a consciência da contradição é apenas a sua *possibilidade*: a própria consciência da contradição não está dada, mas a sua possibilidade está presente a cada instante. Isto é assim por motivo de que os momentos contrários do ponto de vista coexistem na vida individual, mas sem que entrem em *contacto* no próprio ponto de vista do sujeito, de modo simultâneo, por assim dizer, de modo que fossem postos em confronto um com o outro. Este contacto não acontece habitualmente, pelo que não há qualquer notificação da contradição. Isto significa que ambos os momentos do ponto de vista têm uma relação de indeterminação ao ponto de vista, não têm fixado o seu sentido para o ponto de vista. E isto de tal forma que o sujeito é como que o “entrepasto” em que estas determinações têm lugar, se relacionam e onde não (por regra) entram em contacto recíproco. Quer dizer, na perspectiva individual, não há, habitualmente, confronto existencial entre o momento ideal e o momento real do ponto de vista.

Que os momentos do ponto de vista coexistam, mas sem que entrem em contacto, não é algo de “conceptual”, mas um acontecimento da existência, que corresponde ao facto de se ser algo no ideal e outra coisa no real, ou que aquilo que se é no momento ideal da existência não tem qualquer referência à realidade da própria vida, que aquilo que se é na imediatez da vida está a uma infinita distância do momento da idealidade dela, que há uma discrepância entre aquilo que se pensa e aquilo que se é, mas de tal modo que (e este é o ponto fundamental) o sujeito *não se dá conta* dessa dissonância, precisamente porque *não está produzido o contacto de determinações* (isto é, porque não há consciência ou porque a consciência só existe de acordo com a sua possibilidade).¹¹⁵ Todavia, enquanto o momento ideal no sujeito não for confrontado com a realidade dele, não há a relação entre a realidade e a idealidade que produz a consciência.¹¹⁶ O indivíduo vive em categorias diversas daquelas em que pensa, como se referiu, mas de tal modo que as categorias em que pensa e as categorias em que vive¹¹⁷ circulam na corrente da existência sem que embatam, sem que se confrontem e sem que possam, por conseguinte, produzir para o indivíduo uma queda em si, um ganho da compreensão do conflito das determinações que o acompanham na vida (que são a sua vida).

Para o indivíduo, os momentos real e ideal da sua existência estão, por conseguinte, *à distância* um do outro, e o indivíduo não é senão o “local” vivo em que este afastamento de cada vez acontece, em que este “evitamento” ou “repulsa” entre as determinações ocorre a cada instante (porque a “reunião” entre os momentos, por colisão deles, isto é, por produção da consciência, não se dá no sujeito ao modo da consciência, mas permanece apenas como possibilidade em aberto, não tida): isto é, o indivíduo é, então, *uma contradição que não tem relação consigo mesma*. O indivíduo humano é, primariamente, esta unidade formal natural, a qual existe, simultaneamente, em dois modos, contraditórios e irreconciliáveis, como se o indivíduo fosse

¹¹⁵ *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 55: «Enquanto esta troca acontecer sem contacto recíproco, a consciência é apenas de acordo com a sua possibilidade.»

¹¹⁶ *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 55: «A duplicidade é a realidade e a idealidade, a consciência é a relação.»

¹¹⁷ Como se percebe, neste momento a noção de imediato já não corresponde exactamente àquela que se referiu no parágrafo anterior, em que o imediato era pura indeterminação. Neste momento, a noção de imediato corresponde ao sistema de sentido em que se está realmente, em que se vive, e por isso se diz que é imediato, ainda que seja um sistema de sentido. Quer dizer: há sentidos de que se pode dizer que são *imediatos* porque o sujeito não os tem à distância da idealidade, mas, pelo contrário, habita neles, é neles, e, como se está a tentar indicar, na maior parte das vezes de modo inconsciente. Este assunto será tratado mais detidamente no §7.

naturalmente esquizofrénico, como se ele desde sempre estivesse “*entre*” a alma (ou o momento da idealidade) e o corpo (ou o momento da realidade), sem estar ele mesmo propriamente *em lado nenhum*. Isto significa que, embora o indivíduo seja *o ponto vivo* de cruzamento das determinações heterogêneas, não se produz nele (ou para ele) a *fixação, a partir de si mesmo*, de uma relação entre o momento imediato e o momento ideal da existência, pelo que a relação entre realidade e idealidade permanece *indeterminada* – será aquela que, em cada caso, for. Neste sentido, o indivíduo é, naturalmente, uma «*unidade negativa*» que, positivamente, não parece ter qualquer significado, não aparenta dispor de qualquer sentido para si (ainda que, pela falta de consciência, o indivíduo não esteja a par disso, não disponha de notícia disso, esteja “a leste” dessa circunstância). Quer dizer, a apresentação da estrutura formal da existência não parece dizer nada “*em concreto*” sobre a existência. Esta unidade está *sempre por realizar do ponto de vista positivo, esta unidade sofre, na imediatez da vida, de um problema de ausência de unificação (ou de um problema de indeterminação)*; ou seja, a unidade formal que o indivíduo é não está existencialmente unificada.

Por outra parte, note-se que este problema de falta de unificação se mantém com a aquisição da consciência de si como contradição. De facto, o primeiro momento da consciência de si como contradição corresponde, precisamente, à percepção de que a vida (isto é, quem se é, o si mesmo) é *o próprio problema da falta de unificação*. É justamente através da percepção de si como contradição que a falta de unificação natural da «unidade negativa» se torna consciente (e, nesse sentido, acontece pela primeira vez). Isto é: por um lado, não há, no sentido estrito, choque de determinações quando não há consciência desse choque, porque sem consciência nada tem significado para o indivíduo, porque a consciência é justamente o acontecimento de significado do indivíduo para si mesmo (e, nesse sentido, o indivíduo não é uma «unidade negativa»: ela só é produzida na consciência do próprio choque de determinações, de modo que só retrospectivamente o sujeito se reconhece como já sendo, desde o primeiro momento, desde sempre, a «unidade negativa»); por outro lado, a consciência, enquanto se produz no e é o próprio conflito de determinações (gerando, por isso mesmo, do ponto de vista da consciência, a própria «unidade negativa») dá conta de que a «unidade» (a vida) que se é é, precisamente, um conflito (é «negativa», ou seja, não está formada ao modo de uma conciliação ou um apaziguamento da tensão entre as determinações). No entanto, naturalmente, isto é, no imediato da vida, a «unidade» não está constituída para o

indivíduo, mas os momentos imediato e ideal existem em si (no indivíduo), sem que estejam numa relação consigo – muito menos sem que estejam numa relação com o próprio indivíduo posta por si mesmo. Desta forma, o modo de ser natural do indivíduo sofre de uma *retracção* em relação a si mesmo, está *subtraído* a si, o indivíduo é naturalmente *menos* do que aquilo que é de acordo com a sua possibilidade (a da consciência de si) – e, nesse sentido, ele existe, do ponto de vista imediato, numa *posição de inferioridade* a respeito da sua identidade como consciência de si, isto é, como consciência da contraposição de determinações de que é feito.

No entanto, e como de algum modo já se adiantou, há também *a possibilidade de uma contradição que tem relação consigo mesma*, ou seja, está em aberto a possibilidade existencial de um instante de sentido em que a relação imediato-ideal acorda, desperta no seu carácter conflituoso. Trata-se, aqui, da abertura da possibilidade de unificação da «unidade negativa» (a qual não o é por abolição da contradição, mas pela constituição de uma relação do indivíduo à contradição que desde sempre é). Quer dizer, está em aberto a possibilidade da realidade da consciência de si (da consciência de si como contradição), da despertez de espírito do sujeito, a qual consiste no momento em que *há realmente* contraposição entre as determinações da realidade e da idealidade, no momento em que ambas as determinações existem de uma vez para o sujeito em simultâneo e na sua contraposição original, no instante em que a realidade originária dual e conflituosa do sujeito (que é o seu ser, a sua determinação) *é para si*, se confronta consigo mesmo, ou no instante em que o próprio indivíduo cai em si como sendo ele mesmo esse conflito, esse «choque» de determinações.

Na consciência, está pressuposta a fixação de uma relação à unidade imediato-ideal enquanto unidade primária da existência humana, de tal modo que os momentos constitutivos do ponto de vista, que habitualmente se encontram nele sem que haja confronto de determinações, são como que chamados ao choque, à colisão, ao embate. Esse embate é, justamente, a própria realidade da consciência, isto é, a relação da contradição a si mesma, a relação do indivíduo, que é primariamente «*unidade negativa*», consigo mesmo, isto é, com os próprios termos nos quais está originalmente constituído.

Neste sentido, se é verdade que a consciência *pressupõe* a «*unidade negativa*», isto é, a relação de contradição imediato-ideal, também se pode afirmar que, num outro sentido, a consciência *produz* a relação imediato-ideal, já não sob a forma da sua mera

coexistência espontânea sob tensões opostas (da qual não se dá conta – ou seja, a qual não existe para o sujeito – no momento imediato da vida), mas sob a *nova forma* do «choque» para o próprio sujeito da relação («choque» esse que, por sua vez, se identifica com o próprio ser da consciência). Ambas as determinações são, assim, trazidas à luz no seu sentido e na sua contraposição originais (a realidade, enquanto o estar «meramente no momento», e a idealidade, que «é e permanece a mesma») para o sujeito:¹¹⁸ tal como são *no* sujeito, as determinações passam a ser *para* ele, quer dizer, *o sujeito constitui-se, do ponto de vista formal, como «relação à relação» original que é a «unidade negativa», isto é, o sujeito passa a ter relação com o seu ser imediato, primário, originário.*¹¹⁹ A duplicidade e a contradição, que habitualmente se passam “nas costas” do sujeito (isto é, em regime de «troca»), passam a estar-lhe *perante* (entram em «choque»): a contradição, que é o “meio” no qual sempre vive, passa a ser o próprio solo e horizonte da sua existência consciente. Por meio da constituição de uma «relação à relação» que originalmente é, o sujeito adquire, por conseguinte, uma forma existencial diversa da forma da «unidade negativa» original: o sujeito já não é meramente, sem mais, a contraposição dos momentos imediato e ideal do ponto de vista, que existem em si do modo que de cada vez for, cegamente, antes tem-se a si mesmo como sendo a própria contraposição dos momentos, isto é, o sujeito é a

¹¹⁸ *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 57.

¹¹⁹ *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, pp. 55-56: «[...] consciência, cuja existência [«Væsen»] é uma contradição, que é produzida por meio de e ela mesma produz uma duplicidade. Uma tal duplicidade tem necessariamente duas expressões. A duplicidade é a realidade e a idealidade, a consciência é a relação. Eu posso ou pôr a realidade em relação com a idealidade, ou a idealidade em relação com a realidade. Na realidade não há possibilidade de dúvida; na medida em que eu a exprimo na linguagem, aparece a contradição, pois eu não posso de todo exprimi-la, mas produzo algo de outro. Na medida em que aquilo que é dito deve ser a expressão da realidade, trouxe-a em relação com a idealidade; na medida em que aquilo que é dito é uma coisa produzida por mim, eu pus a idealidade em relação com a realidade. Enquanto esta troca acontecer sem contacto recíproco, a consciência é apenas de acordo com a sua possibilidade. Na idealidade é tão completamente como na realidade tudo verdadeiro. Por isso, tal como posso dizer que do ponto de vista imediato tudo é verdadeiro, posso também dizer que do ponto de vista imediato tudo é real («*virkeligt*»); pois só no momento em que a idealidade é trazida em relação com a realidade é que surge («*fremkommer*») a possibilidade. Na imediatez, o mais falso e o mais verdadeiro são igualmente verdadeiros, na imediatez o mais possível e o mais impossível são igualmente reais. Enquanto esta troca acontecer sem colisão («*Sammenstød*»), a consciência não existe, [...] A realidade não é a consciência, a idealidade tão pouco, e todavia a consciência não existe sem as duas, e esta contradição é a génese («*Tilbliven*») e o ser («*Væsen*») da consciência.» (sublinhados meus). *Ibid.*, p. 58: «A consciência é, então, a relação, uma relação cuja forma é a contradição. Mas como é que a consciência descobre a contradição? Se aquele *falsum* antes mencionado pudesse permanecer – que a idealidade e a realidade comunicassem uma com a outra com toda a franqueza – então a consciência nunca apareceria: pois a consciência aparece precisamente por intermédio da colisão, do mesmo modo que pressupõe a colisão. Do ponto de vista imediato, não há qualquer colisão, mas do ponto de vista mediato ela existe.» Cf. KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes* (1843), trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, pp. 143-144, 100.

consciência da contraposição, o sujeito tem agora esse saber sobre si, ele é uma relação a essa contradição (e, nesse sentido, pode ele mesmo fixar o sentido da contraposição em causa, isto é, tem a possibilidade de fixar o modo da relação entre imediato e ideal, na medida em que se constitui, precisamente, como relação a essa «*unidade*» – ou seja, a «*unidade*» pode adquirir um sentido).

Quer dizer, parece inerir ao próprio acontecimento humano tal como é dado naturalmente que ele não pode ser para si um local de descanso, um “poiso” natural de si, que não esteja em casa consigo, que esteja sempre em conflito interior – no entanto, num primeiro momento da existência, em si mesmo, o indivíduo não está consciente desta contradição, pelo que pode procurar ser local de descanso de si, “poiso” natural de si, estar em casa consigo mesmo, quando isso, pela sua própria estrutura, não é imediatamente possível (nem está garantido que alguma vez o seja). No entanto, ao cair pela primeira vez em si mesmo, isto é, ao ganhar consciência da contradição que é, o sujeito recebe-se, pela primeira vez, como o que é: o princípio de contradição “em carne e osso”. Desta forma, a possibilidade de se ser um conflito para si mesmo (a possibilidade da consciência) revela somente a desintegração originária que de cada vez já se é em si, no estado natural e imediato de si mesmo enquanto «*unidade negativa*».

Para a compreensão do significado existencial da contradição no regime da «troca» e no regime da «colisão» ou «choque» tenha-se em consideração uma passagem de *Ou/Ou, Segunda Parte*, que, embora tenha como tema o problema da escolha, tem fundamentalmente que ver com a estrutura do acontecimento que aqui está em questão: «*A escolha faz, aqui, de uma só vez os dois movimentos dialécticos: aquilo que se escolhe não existe e passa a existir por meio da escolha, aquilo que se escolhe existe, de outro modo não seria uma escolha. Se, nomeadamente, aquilo que eu escolho não existisse, mas absolutamente passasse a existir por meio da escolha, então eu não teria escolhido, então eu teria criado; mas eu não me crio a mim mesmo, eu escolho-me a mim mesmo.*»¹²⁰ Kierkegaard faz notar a *duplicidade* que inere ao momento da escolha, sublinha o seu carácter *dialéctico*: se, por um lado, o que é escolhido surge apenas no momento da própria escolha, de tal modo que se poderia dizer que antes desse momento (antes de ser escolhido) isso que é escolhido *não é*, não existe, por outro lado, o escolhido tem já de existir de algum modo para o sujeito, estar disponível previamente

¹²⁰ *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 207.

ao momento da escolha (se assim não fosse, não haveria nada que escolher). Assim, por meio da escolha vem à existência algo que, de algum modo, já existe – mas que não existe, contudo, no modo como é posto pela própria escolha. Se o que é escolhido simplesmente não fosse, não existisse antes da escolha, então o indivíduo criaria aquilo que põe a ser para si como sentido vital de si mesmo, mas em caso algum escolheria.

Ora, esta estrutura aplica-se também ao acontecimento da contradição: de facto, o indivíduo só pode passar a ser para si mesmo contradição porque, de algum modo, já o era; simultaneamente, no momento anterior a ter-se a si mesmo como contradição, o sujeito não é propriamente uma contradição, uma vez que não tem consciência de si como tal (e a contradição só é *para a consciência*). Quer dizer: só se é para si contradição quando se tem consciência de si como tal, mas só se pode tornar para si contradição (aperceber-se de si mesmo como contradição) porque *já se é* contradição antes de se o ser para si, de modo que a consciência da contradição *não a cria*, embora a ponha a ser para o sujeito. Neste sentido, o *em si* da contradição *não é nada para o* sujeito (na medida em que não há lucidez), o que significa que o *em si* da contradição só é para o sujeito quando é no *para si* dela – não há, assim, propriamente contradição *em si* sem ser no seu momento *para si*, ou só no seu momento *para si* é que a contradição revela, afinal, ser *em si*. Deste modo, o momento aquém do *para si* da contradição, o momento do *em si*, da ausência de lucidez já é, todavia, algo (sem o qual não haveria o *para si* dela). Na realidade, o indivíduo é sempre uma contradição, ele não se cria a si mesmo como contradição, antes *cai em si* como tal.

Sendo assim, o próprio acontecimento da contradição tem algo de aparentemente incompatível: se, por um lado, o *para si* da contradição não cria o *em si* dela (a contradição não é criada por intermédio do seu ser *para si*), por outro lado, o *em si* da contradição não vem à existência senão no seu momento *para si*; consequentemente, a posição *em si* da contradição só se dá no seu momento *para si*, é apenas no momento *para si* que se descobre o *em si* da contradição. Noutros termos, a consciência exprime a contradição que *já é*, mas, ao mesmo tempo, a contradição *só é* quando é expressa.

Do ponto de vista dos momentos constituintes da «unidade negativa», isto significa que, justamente, os termos estão primariamente numa relação de «troca» ou «comércio» (em que, existencialmente, se foca ora um, ora outro, “à vez” – pelo que se pode *pensar* e *ser* em categorias opostas e não se dar conta disso), ao passo que, no momento do contacto entre ambas as determinações se produz um «choque» entre elas,

de tal modo que este embate corresponde ao facto de elas surgirem num campo comum, o qual é, precisamente, a consciência. Os termos da contradição estão a ser originalmente em oposição um relativamente ao outro (o *em si*), mas não estão dados numa relação que ocorra num campo comum, de modo que surja o seu confronto, ou seja, a consciência, a qual é, propriamente, a contradição (o *para si*). É por isso mesmo que o *em si* da contradição só surge (só é) no *para si* dela.

Note-se que o *para si* da contradição não é um momento que sobrevenha ao *em si* dela, como se o *para si* da contradição se acrescentasse, de fora, ao momento *em si*, ao modo de um complemento. Pelo contrário, o *em si* da contradição só no *para si* dela o é *enquanto tal*,¹²¹ de tal forma que, não sendo no *para si*, o *em si* não tem significado existencial para o sujeito (porque não há consciência, isto é, porque o *em si* da contradição não é a contradição *enquanto tal*). Assim, o *enquanto tal* da contradição não lhe acrescenta nenhuma determinação, mas confere-lhe o seu significado (o seu ser contradição, precisamente); trata-se, portanto, de uma relação formal que produz um sentido. Desta forma, a consciência da contradição (a consciência é a própria contradição ao ser *para si*, ao ser *enquanto tal*) não envolve nenhuma sobredeterminação da contradição, mas corresponde apenas à própria contradição como aquilo que ela já é enquanto é: a contradição *para si* é o acontecimento *enquanto tal* da contradição *em si*, de tal modo que a contradição *em si* só é quando é *para si*. O indivíduo será aquilo que é – contradição – quando o for *enquanto tal*. Se não for posta enquanto tal, é como se a contradição não fosse, não existisse (pois ela não existe para o sujeito que não tem uma relação com ela); posta *enquanto tal*, a contradição é, ao vir à consciência.

Este é um ponto que deve acentuar-se: a transição do momento *em si* para o momento *para si* da contradição ocorre na imanência, na medida em que o momento *em si* da contradição possui exactamente a mesma determinação que o *para si* dela, pelo que já “inclui” tudo aquilo que a faça constituir-se *para si*. No entanto, esta passagem de um momento para outro da contradição não é necessária, pelo que pode haver contradição *em si* que nunca venha a constituir-se no seu *para si*, nunca venha a ser *enquanto tal* (isto é, justamente, o que se passa no acontecimento do adormecimento do espírito).

¹²¹Note-se apenas que a noção de “*enquanto tal*” é já essencial desde Aristóteles (*Metaf.* A, Γ; *Fís.*, Livro II).

Tudo isto se relaciona com (e traz luz sobre) dois passos da obra de Kierkegaard, os quais parecem estar em completa divergência, e a que já se aludiu no parágrafo anterior, que podem agora ficar mais claros: por um lado, é dito que o espírito é condição de possibilidade da relação entre a “determinação” física e a determinação anímica, de modo que o espírito *já é, à partida*; por outro lado, Kierkegaard também afirma que o espírito só surge num momento posterior (isto é, que o espírito não coincide com o ponto de partida do indivíduo humano, ou seja, que não se identifica com a «unidade negativa»). Assim, enquanto «unidade negativa», o indivíduo encontra-se na posição contraditória de *já ser* e *ainda não ser* espírito, quer dizer, de ser *em si* aquilo que ainda não é *para si* (e que pode vir – ou não – a ser), mas de tal modo que o indivíduo só será aquilo que é *em si* quando for *para si*.¹²²

De facto, *o indivíduo só se torna si mesmo, só se toma a si mesmo como quem é por meio da produção de uma relação com aquela relação que à partida desde sempre já é (isto é, por intermédio da relação, por si estabelecida, à «unidade negativa», à existência imediata, a qual é cega para si mesma). Está em causa a relação a si mesmo, a relação, posta por si, à sua própria vida tal como se encontra dada, a acontecer, “aí”, naturalmente.* O indivíduo só vem à consciência de si nesta relação, só aí se encontra a si mesmo a ser quem é. Por conseguinte, a «unidade negativa» não é uma alternativa da constituição do si, uma vez que, por meio da «unidade negativa», o indivíduo *não chega a si, não “dá consigo”*, mas mantém-se, antes, na cegueira da relação imediata consigo mesmo. Do ponto de vista meramente formal, é apenas enquanto «*relação à relação*» que o indivíduo se *conforma* como quem é. Fora do encontro de si com esta possibilidade e da tentativa de realização dessa possibilidade na sua existência, o indivíduo vive de modo que *não é para si mesmo quem é em si mesmo*.

No sentido extremo, a posição de uma «relação à relação» significa que o indivíduo se constitui a si mesmo como quem é. De facto, o primeiro momento da posição da «relação à relação» corresponde apenas ao início de algo como um processo

¹²²O Conceito de Angústia, SKS 4, p. 349: «O homem é uma síntese do anímico e do corpóreo. Mas uma síntese é inconcebível quando os dois não se unem num terceiro. Este terceiro é o espírito.» Em *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129, acrescenta-se algo de diferente (a «unidade negativa» corpo-alma não é ainda o espírito, mas apenas o «terceiro positivo» corresponde ao «eu»): «Na relação entre dois, a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois relacionam-se à relação e na relação à relação. Assim, sob a determinação alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. *Se a relação, pelo contrário, se relaciona a si própria, então esta relação é o terceiro positivo, e isto é o eu*» (sublinhados meus). Como se sabe, Anti-Climacus identifica o «espírito» com o «eu».

de constituição de si como si mesmo (o qual poderá ser abortado, ficar “a meio caminho” ou nem sequer ser possível de realizar cabalmente). Nessa medida, a ausência de encontro de si com essa possibilidade ou projecto de si (o da constituição de si mesmo como «relação à relação») não significa simplesmente (embora também implique) que, ao longo de toda a sua vida, o indivíduo tenha sido “aquém” do sentido pleno de si, que tenha acabado ou morrido inacabado, imperfeito face ao projecto que o levaria a uma espécie de plenitude do acontecimento de si; não significa também, sem mais, que o indivíduo não tenha dado tudo aquilo que havia de si para dar (embora também signifique isso) – que, conseqüentemente, na hora de realização do balanço da sua vida, tenha que reconhecer que sempre tem estado, de alguma forma, do lado “de fora” de si, não completamente “harmonizado” com o mais “genuíno” acontecimento de si, de certa forma “emigrado” ou “distante” da sua total pertença à possibilidade de si. Não. Aquilo que o desencontro de si com aquela possibilidade de si significa é que *não se foi* de acordo com a sua possibilidade: a possibilidade de uma «relação à relação». O que aqui está em causa é que o projecto de uma «relação à relação» – seja depois disso o que for, do ponto de vista vital, concreto, seja o que for que isso depois implique ou signifique no plano do desdobramento da existência individual – é a *única possibilidade* de o indivíduo se encontrar a si mesmo na vida que se desembrulha para si no horizonte-mundo, ou seja, é a única possibilidade mediante a qual se dá cumprimento ao acontecimento que é próprio de si, ou em que o indivíduo se torna justamente *quem é*.

Poderia pensar-se do seguinte modo: primariamente, o indivíduo é, do ponto de vista estrutural, ou formal, uma «unidade negativa», a qual se identifica com a relação psicofísica que o sujeito naturalmente é. A essa relação primária poderia vir a acrescentar-se uma outra relação, por meio da qual o indivíduo viria a relacionar-se a si mesmo com a «unidade negativa» dada à partida para si na existência. Nessa altura, o indivíduo passaria também a ser constituído por essa relação de reflexão de si sobre si enquanto relação, e essa reflexão seria propriamente a «relação à relação». A constituição da «relação à relação» tornaria o homem “mais humano”, “mais humanizado”, conferir-lhe-ia um modo de ser “enobrecido”, o qual contrastaria com a rudeza do indivíduo em “estado natural”. Poderia, talvez, designar-se como “*cultura*” esta sofisticada “veste” (fosse ela a cultura que fosse, não a considerando à luz de qualquer critério que a tornasse “digna”, por assim dizer, desse nome) – aí, estaria em causa o indivíduo com cultura, educado nas boas maneiras, de trato afável, com o

sentido das conveniências, das ocasiões oportunas, sem mais. Ao realizar o ideal das boas maneiras, trato afável, etc., o indivíduo teria então chegado ao ponto em que se teria “verdadeiramente” encontrado a si mesmo. Todavia, de acordo com esta hipótese, a *reflexão da relação* corresponderia, na realidade, a uma relação de *exterioridade* consigo mesmo, ou à imposição de uma “camada artificial” sobre o indivíduo, sem significado interior para si mesmo. Este modo de *cultivo de si* é, no fundo, meramente *aparente* quanto ao domínio da interioridade do indivíduo: a diferença entre o indivíduo culto ou cultivado e o mesmo indivíduo no estado “mais selvagem”, aquele estado em que ele naturalmente é, é aí *pura exterioridade*, ou seja, este modo específico de *cultivo de si* mantém, todavia, a rudeza natural, embora agora esta se encontre “maquilhada”; não foi produzida uma real reflexão de si sobre si que tivesse trazido, coetânea consigo ou idêntica a si, a transformação de si do indivíduo a partir do seu interior. O projecto do indivíduo educado ou culto não tornaria o indivíduo em acontecimento de sentido de si mesmo, mas teria antes que ver com mero *snobismo*, uma vez que aquela “cultura” teria mantido o trajecto de vida irreflectido do homem natural – agora apenas sob disfarce. Por outras palavras: o regime de sentido aqui em vigor¹²³ permanece *essencialmente inalterado*: neste caso, o indivíduo humano seria semelhante a um animal amestrado, ou seja, um animal com a particularidade de ser domável e de se encontrar efectivamente domado, mas sem que esse adestramento o tivesse transformado interiormente. Os gestos do animal amestrado são uns, como poderiam ser outros – isso não faz diferença alguma. Assim, ao “homem educado” corresponderia, afinal, o indivíduo *em bruto*, e o indivíduo “reflexivo” seria um irreflectido, fundamentalmente insensato, exactamente igual, no essencial, ao indivíduo que não tivesse passado por esse processo, tal como o indivíduo no seu ser natural. De facto, não se passa com o sujeito qualquer «relação à relação», porque nesta relação não está em causa um acto “objectivo” ou exterior, como se verá. Não está em causa qualquer *reflexão da relação* em sentido próprio, mas trata-se apenas de um acto de duplicidade existencial, ainda que possa ser sempre levado a cabo na inconsciência da sua qualificação.

Em relação a este problema, importa introduzir a noção dinamarquesa de «*Dannelse*». A noção de «*Dannelse*» significa *educação*, mas também *formação*, num

¹²³Sobre a noção de regime de sentido, v. § 5, pp. 65 e ss..

sentido mais fundamental.¹²⁴ A noção de «*Dannelse*» é ambígua e sofreu vários desenvolvimentos, recebeu diversas especificações ao longo dos tempos.¹²⁵ Um factor comum tanto da *educação* como da *formação* é o facto de ter ligação com a ideia (em alguns momentos da história, um ideal cívico) de formação do indivíduo. Acontece com a primeira noção que corre o perigo de nela estar em questão apenas algo superficial, isto é, de se tratar apenas de “boas maneiras” e acontecimentos afins. A noção pode ser utilizada de forma inespecífica, e Kierkegaard também faz esse uso da noção.¹²⁶ De facto, o termo é equívoco, algo que se encontra inexpressamente reconhecido por Kierkegaard na sua crítica a Mynster: segundo Kierkegaard, Mynster teria uma fraudulenta noção de educação¹²⁷ – e é a esse aspecto da noção de «*Dannelse*» que Kierkegaard opõe uma outra que se concentra, precisamente, na sua interferência na constituição de um regime de sentido alternativo ao regime de sentido habitual, sempre já constituído. De facto, Kierkegaard contrapõe à compreensão de «*Dannelse*» enquanto «*pura educação humana*» uma noção de «*Dannelse*» que tem que ver com a «*educação do carácter*» ou com a «*educação em vista do carácter*». Neste sentido, «*Dannelse*» corresponde à formação do carácter («*Charakteer-Dannelse*»).¹²⁸

Na «*educação do carácter*», ou na «*educação em vista do carácter*» está em causa trazer o próprio indivíduo à luz numa nova relação de si com a sua vida imediata; neste sentido, está em causa gerar, *formar* o indivíduo. Assim, passa a haver, por meio do processo de «*Dannelse*», uma nova “formação”, “constituição” ou “figura” da existência individual que não existiria sem ela; deste modo, o indivíduo é transformado por intermédio de «*Dannelse*», ou surge como carácter por meio de uma “formação”. Pelo contrário, a «*pura educação humana*» não tem nada que ver com a transformação do indivíduo a partir do seu interior, mas apenas lhe educa a superfície da vida, somente

¹²⁴Note-se a dependência desta noção de uma certa tradição alemã (a noção de «*Bildung*»), do romantismo alemão.

¹²⁵Cf. KOCH, C., “Om Dannelse - Et Begrebsmæssigt Potpourri”, in GARFF, J. (ed.), *At Komme Til Sig Selv: 15 Portrætter af Danske Dannelsestænkere*, Copenhagen, Gads Forlag, 2009, pp. 10-15.

¹²⁶Tal como J. GARFF explicita, em “Dannelse, Identitetsdannelse Og Dannelses Kritik”, in GARFF, J., *At Komme Til Sig Selv: 15 Portrætter af Danske Dannelsestænkere*, Copenhagen, Gads Forlag, 2009, p. 106.

¹²⁷NB21:143, SKS 24, p. 89: «[...] Mynster está certamente a ponto de julgar que o próprio do que é cristão é: educação [«*Dannelse*»]. Mas este conceito, educação [«*Dannelse*»], assim sem mais, é extremamente dúbio, e talvez até directamente contrário ao Cristianismo, quando, a saber, se transforma em prazer, requinte, pura educação humana. A ser educação, aquilo que é cristão terá então que ser educação do carácter, ou educação em vista do carácter. E é assim que eu o compreendo, e em parte. Aqui deve também haver lugar para a negação de si, renúncia, mortificação [«*Dødelse*»] [...]».

¹²⁸Para o tema do «*carácter*», v. §14, pp. 496 e ss..

lhe adentra a “pele” da existência, o treina, mas não produz qualquer alteração no indivíduo, a qual diga respeito ao fundo de si mesmo, isto é, que toque o modo da sua relação imediata à vida. Por conseguinte, em todo o acontecimento de «*Dannelse*» está em causa uma *alternativa*: esta alternativa consiste entre a orientação da vida por determinações de exterioridade (as que estão sempre dadas com a vida imediata) e a perseguição do cumprimento de si mesmo de acordo com a possibilidade que está desde sempre, à partida, inscrita em si mesmo – a que corresponde à sua «*peculiaridade*» («*Eiendommenlighed*»).

Kierkegaard aponta para as exigências de uma formação especificamente humana, a qual não se rege por determinações próprias do funcionamento anónimo da vida individual (as várias formas de determinação de si com raiz naquilo que os outros dizem, etc.), a qual não se alimenta de nem se certifica acerca da sua validade por meio da verificação da sua adaptação ao ambiente circundante, na dependência do ajustamento ao mundo ou da compreensão “dos outros” desse mundo envolvente, mas antes se empenha no cumprimento do projecto dado na descoberta da sua peculiaridade originária, daquilo a que é convocado na vida, da sua vocação.¹²⁹ A educação ou formação («*Dannelse*») corresponde, precisamente, a este processo, ou não é senão, essencialmente, o curso deste cumprimento de si. O indivíduo deverá «*passar por um curso*» de modo a poder chegar a si mesmo, de modo a atingir aquele de si em direcção ao qual desde sempre já está posto na vida, de modo a recuperar-se a si mesmo, para se obter a si mesmo, para se inscrever em si mesmo, para se alcançar, reparar e restabelecer a si mesmo. Este «curso» que o indivíduo terá que “frequentar” e em que terá que ser “aprovado” não é senão a própria vida. A situação do indivíduo é, deste

¹²⁹NB34:36, SKS 26, p. 346: «A cada homem foi oferecida, pela Providência, peculiaridade.

O sentido da vida deve então ser, justamente, o cumprimento dessa peculiaridade, fortalecida e amadurecida nas colisões que ela tem que produzir com um mundo circundante.

A educação [«*Dannelse*»] humana é, pelo contrário, uma [educação] desmoralizadora, calculada para ensinar a um homem o feito [«*Kunststykke*»] de não ter uma expressão, não usar uma palavra, não fazer a mínima coisa sem a garantia de que, antes dele, muitos outros se comportaram de igual forma. Por meio disto, pensa-se conseguir evitar todos os perigos, todas as colisões, todo o esforço que está ligado a ser peculiaridade.

Tal como, no mundo das opiniões, os jornais desmoralizam os homens, porque eles os privam de ter eles mesmos uma opinião e de desenvolver-se ao sustentá-la em oposição à de outros, os privam por meio disso e pelo contrário de acostumam a ter, face a cada opinião que têm, uma garantia (como a difusão do jornal dá) de que um número significativo de homens tem a mesma opinião: do mesmo modo desmoraliza a denominada educação humana.

Um tal [homem] educado no bom gosto é, na realidade, um glutão [«*en Tærende*»]. Enquanto cada particularidade (algo que, de facto, cada um originalmente é) que como tal se conduz na vida é um verdadeiro enriquecimento, um mais que entra no mundo, aquele [homem] educado é uma devoradora macaqueação [«*en tærende Efterbelse*»].»

modo, bizarra: o indivíduo tem que ganhar-se a si mesmo por meio da “frequência” de um curso em que está já “inscrito” – o indivíduo está já lançado na sua vida, do ponto de vista imediato, mas não se ganhou ainda para si na vida, e é justamente este o propósito de «*Dannelse*»: que o sujeito se «*ponha a par*» de si mesmo, “em dia” consigo mesmo, isto é, que se conquiste para si mesmo, que ganhe para si mesmo uma relação consigo mesmo.¹³⁰

Estas duas noções de «Dannelse» (enquanto «pura educação humana» e enquanto «educação do carácter» ou «educação em vista do carácter») assentam em duas posições divergentes sobre a totalidade da vida, isto é, sobre o regime de sentido que deverá vigorar nela. No entanto, apenas neste último sentido de «Dannelse» parece estar em causa algo como a constituição de uma «relação à relação», isto é, de uma relação a si mesma da «unidade negativa», uma reflexão do indivíduo sobre si mesmo a partir da constituição da vida natural que imediatamente é.

Poderia também pensar-se que na «relação à relação» estaria em causa, por assim dizer, uma “melhoria das condições de vida” “internas” do indivíduo: nele, o crescimento psicofísico seria acompanhado pelo desenvolvimento da inteligência, pelo progresso na argúcia da razão. Ou poderia pensar-se que se trataria de uma aquisição de “experiência de vida”, porque o homem inexperiente iria sendo provado pelos acontecimentos e, assim, iria aprendendo com eles, constituindo progressivamente para si sabedoria de vida, sensatez humana. Ou poderia pensar-se que se trataria do “aperfeiçoamento moral” de si, de um projecto de ganho daquilo que, ao confrontar-se o si com o ideal de um “si melhorado” por si, haveria que fazer-se de si – isto é, tratar-se-ia aqui de um projecto de tomada de consciência daquilo que haveria que desenvolver em si e daquilo que haveria que erradicar-se em si com vista à auto-realização moral de si. Mas também não é isto que Anti-Climacus parece ter em vista.

Em qualquer dos exemplos anteriores, aquilo que parece estar em causa é somente um desenvolvimento do “pacote” dado naturalmente com o acontecimento vital do indivíduo, ou o desenrolar daquilo que já está totalmente dado à partida ao indivíduo pelo simples facto de existir, quer dizer, aquilo que aqui parece estar em questão é tão-só o desenvolvimento natural das capacidades naturais do indivíduo humano. Aqui não

¹³⁰V. *Temor e Tremor*, SKS 4, p. 140: «Que é afinal educação [«*Dannelse*»]? Eu pensava que seria o curso por que o indivíduo passaria para se pôr a par de si mesmo [«*indhente sig selv*»]; e aquele que não quer passar por esse curso, ajuda-o muito pouco que ele tenha nascido na época mais iluminada.»

se trata, de facto, de uma «relação à relação», mas apenas do “desembrulhar”, mais ou menos espontâneo, mais ou menos imediato, daquilo que se encontra conglomerado na relação primária que o indivíduo é em si mesmo e que tem a capacidade de se “expandir” no decurso do tempo de vida; trata-se apenas do progresso natural da relação primária da «unidade negativa», como que de modo mecânico, sem qualquer “tomada de posição” face à compreensão de si mesmo como «unidade negativa», isto é, sem qualquer consciência de si como contradição para si. Se assim fosse, a vida humana corresponderia a um modelo de regras previamente fixadas, necessárias – isto é: a ser assim, pressupor-se-ia que a «unidade negativa» teria a capacidade natural de actualizar todas as suas capacidades como que por inércia, como se se ela consistisse num organismo sem qualquer fractura, perfeito na execução de todas as suas potencialidades. Ora, não é, também, isto que está em causa na «relação à relação».

Na «relação à relação» aquilo que está em causa é, diferentemente, a emergência da determinação espiritual da existência, a qual tem, como um dos seus momentos, a consciência de si como contradição. Por sua vez, o acontecimento do espírito no humano *não constitui ele mesmo duplicidade, põe todavia a descoberto a duplicidade naturalmente existente no interior do indivíduo*. No acontecimento espiritual da existência, está em causa uma tentativa de destruição da perspectiva natural da «unidade negativa», na qual se está instalado, por meio da constituição de uma «relação à relação», isto é, por meio de uma relação à unidade psicofísica primária, a qual relação é, nesse momento, posta a partir do si mesmo. Por sua vez, na «relação à relação» não está em causa a sobreposição de uma “nova” relação à relação primária que constitui imediatamente o indivíduo, como se se tratasse de uma forma exterior, ao modo de um acrescento, imposta sobre a vida já a decorrer, mas está antes em causa a possibilidade de reconhecimento de si mesmo do indivíduo, reconhecimento que, embora já esteja disponível para si no seu acontecimento primário, não está aí em acto. É este modo de reconhecimento de si que põe a «relação à relação», isto é, que faz que o sujeito ganhe um novo modo de estar consigo mesmo, de lidar consigo na vida que lhe está sempre já dada, que lhe corresponde enquanto tal. De facto, no acontecimento do espírito trata-se de uma tentativa de ganho da consciência de si, no nível mais profundo possível, a qual é contemporânea do projecto de liquidação definitiva da duplicidade natural ao humano – isto é, do projecto de eliminação da sua *hipocrisia natural*.

A hipocrisia natural ao humano supõe que o indivíduo é, naturalmente, *outro que si mesmo*. O projecto da eliminação desta hipocrisia põe a possibilidade de que “caia a máscara” do que se é naturalmente: que o indivíduo acabe com o “teatro” de si mesmo em que se encontra embarcado sem o saber. Trata-se de que haja uma ruptura com o “disfarce” natural que imediatamente se habita pelo simples facto de se estar vivo, de modo a que o indivíduo se aproxime da realidade de quem efectivamente é. Está em causa um projecto de eliminação da falsidade de si mesmo diante de si mesmo em que parece consistir o “sentido” da existência humana considerada no seu decurso espontâneo, o qual está, aparentemente, sem relação com o si próprio em sentido estrito. A tese de Kierkegaard é a de que o indivíduo humano é *um hipócrita nato*.¹³¹ E isto é válido para cada um.

A tese de Kierkegaard é, no mínimo, bizarra: parece, na verdade, impossível que se seja *um hipócrita nato*: a hipocrisia, tal como a tendemos a conceber, implica que se tenha *feito* alguma coisa na vida que faça merecer esse nome, de modo que não existe hipocrisia no indivíduo com carácter congénito, por assim dizer, mas ela é sempre adquirida. Ora, se, à nascença, ninguém ainda “fez nada”, ninguém pode ter contraído hipocrisia como qualidade da individualidade. No entanto, parece ser precisamente isso que está em causa na obra de Kierkegaard: a hipocrisia é o estado em que cada indivíduo está, desde o primeiro momento da sua vida, pelo simples facto de *ser*, sem mais – ou seja, a hipocrisia, neste sentido, não é adquirida, mas congénita, de modo que o indivíduo “já entrou” na hipocrisia, sem que tenha feito qualquer esforço da sua parte.

Consequência desta compreensão é que a hipocrisia se torna inseparável do indivíduo humano, como que um efeito secundário irrenunciável da existência individual, por assim dizer, uma situação na qual o indivíduo sempre se encontrou e em que está: a hipocrisia está “agarrada” ao indivíduo, é como que a sua “carta de apresentação” ao mundo, o seu “companheiro inseparável”, indissociável de si «*como o limo da existência do peixe*».¹³² Deste modo, a existência natural está sempre coberta de hipocrisia.

¹³¹O *Instante 8*, SKS 13, p. 361: «Não há nada de tão contrário a Deus como a hipocrisia – de acordo com a determinação de Deus, a tarefa da vida é precisamente transformar-se [*«omdannes»*], uma vez que todo o homem é, por natureza, um hipócrita à nascença.» NB25:89, SKS 24, p. 505: «Ó, na verdade, nós, os homens (cada homem, a natureza humana) somos uns hipócritas natos – e tão dissimulados...!»

¹³²NB29:99, SKS 25, p. 362: «A hipocrisia é, de facto, tão inseparável da existência do homem como o é o limo da existência do peixe.

O perturbador das afirmações de Kierkegaard é que, segundo parece, o indivíduo *não se torna* um hipócrita, mas ele *já é* um hipócrita no momento em que nasce. E isto não se compreende. Que o indivíduo possa tornar-se, fazer-se hipócrita, falso, desonesto ao longo da vida (alguém de dois – ou mais – rostos, que “pela frente” aparenta uma coisa, quando o que “no fundo” é algo de totalmente diferente; uma pessoa que deliberadamente aparenta o que não é, com intenções subterrâneas, etc.), será um fenómeno relativamente comum – pode aceitar-se isto, isto não escandaliza o ponto de vista habitual. Mas que aquele que, em consciência, ou na medida em que disso é consciente, se comporta com a maior sinceridade de que é capaz em todos os assuntos humanos, que aquele que faz o esforço por ser “o mesmo” em cada circunstância da vida, que aquele que procura “reger-se por princípios”, que esse indivíduo seja ainda um hipócrita – isso parece ser demais, parece ser uma assunção temerária. No entanto, é justamente isso que Kierkegaard parece admitir. Quer dizer, o indivíduo humano *não é acidentalmente*, mas *naturalmente* hipócrita. Cada indivíduo o é.

Se alguém fosse apenas hipócrita como que “por acidente”, porque “calhou ser assim”, apenas estaria em causa um problema de ausência adequação intencional entre aquilo que o indivíduo faz parecer de si e aquilo que ele “verdadeiramente” é quando se encontra a sós consigo. Nesta acepção da hipocrisia, o que acontece é que o indivíduo tem uma perspectiva bem definida, um “juízo subterrâneo”, faz porém por aparentar a sua ausência. Neste caso, a hipocrisia seria o modo de ser do indivíduo voluntária e conscientemente posto por ele, quer dizer, o indivíduo fingiria de cada vez, ou em determinadas situações, o seu próprio ser, quando lhe seria preciso precisamente que revelasse esse ser para estar de acordo com as exigências (com a verdade) da situação – consequentemente, o indivíduo seria um mentiroso, um traidor, etc.. Por exemplo, o indivíduo fingiria alguma coisa intencionalmente, de modo a conseguir contrapartidas, favores, etc., e agiria, por conseguinte, sub-repticiamente, às escondidas, em segredo, de modo voluntariamente posto e consciente, lisonjeando aparentemente determinações de sentido que, no fundo, desprezaria e detestaria (num movimento de si mesmo em que o exterior contradiz o interior).¹³³ Este é um fenómeno que conhecemos e, se fosse isso para que Kierkegaard quisesse apontar, não se trataria de nenhuma novidade – é, ou

É assim, de facto, perturbador e abominável o modo hipócrita por meio do qual sempre e sempre de novo, com a ajuda da adopção da exigência ideal, uma pessoa se exime de toda a luta.»

¹³³Cf. *O Conceito de Ironia*, SKS 1, p. 295: «O hipócrita luta constantemente para parecer bom, apesar de ser mau.»

pelo menos por vezes assim parece, o que acontece frequentemente neste horizonte em que nos movemos. Mas não é disso que aqui se trata. E não é isso de que se trata porque a falsidade aqui em questão não consiste numa duplicidade de si no confronto com outros (em que eu sou consciente de mim e disfarço essa consciência “para o exterior”), mas consiste antes numa duplicidade do indivíduo *na relação consigo*, duplicidade esta de que o indivíduo, ao limite, não faz a mais remota ideia.

Quer dizer, na hipocrisia natural não se trata de uma contraposição consciente e produzida entre o falar interior e o fazer e aquilo que se diz, entre a “conversa íntima” e a acção e aquilo que se “professa” publicamente, ou entre as intenções e aquilo que se aparenta diante de outros. Na hipocrisia natural não está, também, primariamente em questão uma espécie de “defeito” habitual do sujeito, mediante o qual há um fosso notório entre aquilo que “prega” e aquilo que faz. Diferentemente, trata-se de que o indivíduo, a sós consigo mesmo, de si para si, não tem qualquer consciência da dissociação entre aquilo que *é* e quem *pensa ser*, não faz ideia de uma divergência fundamental entre a *realidade* de si mesmo e a *idealidade* de si. Diante de si próprio, conserva-se assim a aparência (ideal) de algo de outro que aquilo que na realidade se é, não tendo qualquer notícia desta *disfunção* entre a realidade e a idealidade de si mesmo. Não o sabendo, o indivíduo encontra-se diante de si próprio em constante *auto-engano*. Deste modo, na vida naturalmente qualificada, foge-se à sua própria realidade, está-se separado de si, vive-se sem ir ao encontro de si mesmo, como se se estivesse desde sempre escandalizado consigo mesmo, de costas voltadas para si, e desde sempre tendo perdido a consciência dessa recusa fundamental.

A consideração natural da hipocrisia compreende que o indivíduo é um impostor e que é voluntariamente que ludibria, representando o seu “papel”. No entanto, a hipocrisia *nata* é a de que cada indivíduo, não querendo ocultar nada, contudo oculta, não tendo “nada na manga”, no entanto tem, não querendo mentir, mente a cada instante – e que, de si para consigo, não encontra em si a mentira, mas apenas o seu contrário. Há um desfasamento, no mesmo instante da vida do indivíduo, entre o momento ideal e o momento imediato de si – mas o indivíduo não se apercebe disso, pois ele não tem consciência de si. É, por isso, possível que o espiritual (o ideal) no indivíduo assuma um sentido, o qual deve e “quer” ser apropriado pelo sensível (o imediato, o âmbito da realidade), mas de tal modo que, ao assumir a determinação do espiritual, o sensível alterou na verdade a categoria em causa – o sensível manteve a mesma designação, o

mesmo nome do fenómeno ideal, mas de facto já se transformou *noutra coisa*, dando porém a parecer que se trataria do mesmo fenómeno, sem que o indivíduo tenha consciência desse logro. É por meio desta possibilidade que se torna viável, por exemplo, que o indivíduo adopte, idealmente, uma exigência de que realmente se abstém, sem que ambos os âmbitos, o do ideal e do real, entrem em choque, de modo a que a hipocrisia se torne patente na interioridade do indivíduo. A idealidade e a realidade não entram em confronto na consciência (porque, na verdade, não há consciência). Sem que disso se dê conta, o indivíduo, nesta situação, falsifica a sua própria realidade e não se determina de acordo com aquilo que idealmente tinha posto para si – de sorte que, no entanto, pode estar perfeitamente convicto de que se encontra, ao menos, em constante referência existencial a esse momento ideal (ou no processo de realização dessa idealidade) ou até mesmo de que leva a cabo a tarefa própria da sua vida.¹³⁴ A hipocrisia torna-se, então, indetectável, passa despercebida – e do ponto de vista natural o indivíduo pode passar toda a sua vida na ignorância da sua situação, sonhando quem é. Consequentemente, a impostura encontra-se no íntimo do próprio indivíduo, expande-se à totalidade da existência e torna-se “a lente” do seu acesso à realidade, a graduação e coloração específica da sua focagem vital primária. Quer dizer: é-se naturalmente ambíguo, leva-se uma vida dupla, numa espécie de esquizofrenia de si consigo mesmo: o indivíduo tem uma ideia falsa da realidade que lhe corresponde, a determinação ideal encontra-se em desfasamento do momento imediato, e o sujeito não

¹³⁴NB26:85, SKS 25, pp. 86-87: «O homem é uma síntese, e por isso, naturalmente, um hipócrita à nascença, se se quiser, ou com uma possibilidade de um hipócrita; e aquilo que Deus agora quer ver com cada indivíduo é: queres ser um hipócrita, ou queres relacionar-te à verdade.

Precisamente porque o homem é uma síntese, a hipocrisia está posta [*lagt*] tão perto quanto possível. Isto resulta de que o espiritual [*det Aandelige*] numa pessoa compreende e exprime, é depois tomado pelo sensível [*det Sandselige*] numa pessoa e imputa-lhe uma interpretação completamente diferente, enquanto, todavia, aparenta como fora a mesma coisa.»

Poderia objectar-se que Kierkegaard não afirma que cada indivíduo seja um «*hipócrita à nascença*», mas apenas que tem em si essa possibilidade («*com uma possibilidade de um hipócrita*»). Nesse sentido, haveria alguns indivíduos realmente hipócritas desde o nascimento e outros que, embora tendo essa possibilidade em si, teriam “escapado” a essa condição. Mas não é assim. Não é assim devido à estrutura sintética do indivíduo humano, a qual é universal, motivo pelo qual aqui se aplica: se é possível, é real. Ser «naturalmente hipócrita» identifica-se com a «possibilidade de um hipócrita». De facto, porque cada um traz essa possibilidade, cada um *é* essa mesma possibilidade; esta possibilidade só se desvanece com a sua anulação – isto é, para deixar de ser um «hipócrita à nascença», o indivíduo tem que ter anulado ou tem que eliminar essa possibilidade a cada instante. Esta possibilidade está desde logo inscrita no indivíduo pelo facto de ele ser *síntese*, isto é, de ser «unidade negativa», quer dizer, de ser, primariamente, o local original do desencontro de momentos contraditórios de sentido, com todas as consequências que isso traz para a existência (o comércio sem contacto das determinações, a ausência de consciência de si como sendo uma contradição de determinações, a ausência de «relação à relação»).

se apercebe disso, pois cada momento de sentido (o momento imediato e o momento ideal) é, no sujeito, a *repulsão* do outro.¹³⁵

De onde provém a possibilidade da hipocrisia natural? Como é possível que o indivíduo seja desde sempre algo de totalmente diverso da própria noção que faz de si? A hipocrisia natural radica, justamente, naquilo que foi anteriormente exposto sobre a estrutura da «*unidade negativa*». De facto, a hipocrisia natural ancora na «unidade negativa» que não é consciente de si mesma. Isto tem que ver com aquela falta de unificação (isto é, com a ausência de consciência de si mesma) da «unidade negativa», a qual produz ou tem como consequência que a determinação ideal e o momento imediato do ponto de vista não entrem em contacto um com o outro, apesar de *coincidirem* primariamente no ponto de vista, apesar de constituírem o próprio ponto de vista espontâneo (isto é, a vida humana dada) como tal. Desta forma, torna-se perfeitamente possível que o indivíduo se tenha idealmente por quem, na realidade, não é – e que, devido à ausência, na sua vida imediata, de confronto entre os momentos ideal e real, não se dê nem remotamente conta disso (de modo que a sua duplicidade permanece escondida, não detectada, inconsciente, não reconhecida). Aquilo que está em causa é o *comércio sem contacto* das determinações entre si, que se identifica com o facto de o sujeito não ter qualquer noção da contradição de determinações em que a sua vida de cada vez está imersa (e da disparidade de raiz entre os momentos imediato e ideal da sua vida), isto é, que corresponde ao acontecimento em que o sujeito não tem, afinal, consciência da ausência da relação de si a si mesmo (relação essa que consistiria numa relação, posta a partir de si próprio, à «unidade negativa», isto é, aos momentos imediato e ideal que são constitutivos do indivíduo). Porque não vive na consciência de si como contradição, ou porque não há qualquer «*relação à relação*», a hipocrisia mantém-se sempre escondida para o indivíduo. De facto, no momento em que o indivíduo desse por si como contradição, no momento em que caísse conscientemente em si, aperceber-se-ia da heterogeneidade das determinações que o constituem (porque estabeleceria, a partir de si mesmo, uma relação aos momentos da sua vida), aperceber-se-ia da disparidade fundamental que lhes assiste e da distância a que o momento ideal e o momento imediato se encontram um do outro, negando-se mutuamente. Quer dizer, o

¹³⁵Note-se que, estranhamente, a hipocrisia pode ser apresentada como argumento ou “prova” de que o indivíduo humano não é um animal – para o animal, a possibilidade da hipocrisia não existe, pois o animal é “perfeito”, por assim dizer, no sentido em que está posto em si mesmo, cumpre a cada instante, espontânea e cabalmente, a sua animalidade, descansa em si, na sua facticidade.

indivíduo aperceber-se-ia da duplicidade ou da hipocrisia em que naturalmente viveria (algo de que naturalmente não faz a mais remota ideia) – e abrir-se-ia, então, a possibilidade de se arrancar a si mesmo desse estado, isto é, a possibilidade de se relacionar verdadeiramente consigo mesmo. Kierkegaard deixa clara a alternativa: ou o indivíduo se mantém na hipocrisia em que desde sempre se encontra na vida, na ilusão de si mesmo que comporta manter-se no nível existencial da «unidade negativa» sem consciência de si, ou o indivíduo decide relacionar-se à verdade.¹³⁶ Deixando, por agora, de parte aquilo que, na compreensão kierkegaardiana, signifique *relacionar-se à verdade*, aponta-se, no entanto, para o facto de a relação à verdade ter que ver com a relação a si mesmo *na verdade* de si mesmo, isto é, naquilo que, de facto, corresponde ao si próprio enquanto aquilo que é realmente próprio de si, ou seja, diz essencialmente respeito à superação, por si mesmo, da distância, que acontece no interior do sujeito (na «unidade negativa» que o indivíduo é), entre os momentos ideal e imediato que são naturalmente constitutivos de si.

Neste contexto, há ainda que vincar um outro ponto. Na existência individual, é possível uma relação ilusória de si à «unidade negativa», ou uma ilusória «relação à relação» se o indivíduo se empenhar em levar a cabo uma espécie de “operação plástica” da sua relação consigo (a qual, desse modo, só aconteceria à superfície, deixando o interior intacto – e constituindo, assim, algo como uma pura e simples *cosmética* de si mesmo). Nesse caso, o indivíduo transformar-se-ia num *hipócrito elevado à segunda potência* (a hipocrisia natural seria suplantada pela hipocrisia produzida, ou à hipocrisia natural seria acrescentado o fenómeno da duplicidade conscientemente produzida pelo próprio indivíduo). Tratar-se-ia, nesse instante, da entrega do si mesmo a uma forma de *afecção*, pela qual o indivíduo se tornaria um duplo de si hipócrito, escondendo a *hipocrisia natural* com a *hipocrisia produzida*. De facto, na obra de Kierkegaard, a noção de *afecção* («*Affectation*») tem, precisamente, o sentido de uma forma de simulação do si mesmo, de fingimento do eu, diante de si mesmo e de outros, em que se faz passar por outro que não quem é. O *indivíduo afectado* empenha-se em forçar um outro modo de ser seu, que é dissimulado. Kierkegaard, na entrada JJ:497, diz: «“*Afecção*” («*Affectation*») traduz-se melhor no dinamarquês por *impostura* («*Tillyvelse*»). O *afectado* («*den Afecterede*») não mente («*lyver ikke*»), mas ele imputa a si mesmo alguma coisa por meio de uma mentira

¹³⁶Cf. NB26:85, SKS 25, pp. 86-87.

(«tillyver sig Noget»), ou directamente ou ao fazer o contrário, ou ao deixar de fazer alguma coisa».¹³⁷ O afectado é um impostor, um mentiroso *em acção*, não só na medida em que engana outros sobre a sua identidade mais profunda, mas também porque se defrauda a si mesmo, não porque profira mentiras (e, nesse sentido, está correcto dizer que ele «não mente» do ponto de vista do uso da linguagem), mas porque se introduz existencialmente a si mesmo numa mentira (motivo pelo qual é, mais propriamente, um «impostor», na medida em que se faz passar por quem, na realidade, não é). Neste segundo sentido, o indivíduo afectado é, afinal, um mentiroso, já que imputa à sua própria realidade uma determinação ideal que não lhe corresponde (que é aquilo em que consiste a mentira do ponto de vista existencial). A afectação é, de facto, produzida pelo indivíduo (nessa medida, o indivíduo engana o mundo envolvente acerca da sua identidade). No entanto, o indivíduo afectado pode ter *uma forma de afectação mais ou menos lúcida*, quer dizer, a afectação consente graus de reconhecimento de si mesma por parte do indivíduo (pelo que o indivíduo pode defraudar-se a si mesmo no lusco-fusco da consciência de si, sob uma forma de pressentimento de que se engana a si mesmo, ou, eventualmente, sem qualquer noção de que impõe, constantemente, uma fraude sobre si mesmo na sua relação consigo). No nível da consciência, a afectação pode, realmente, ser produzida de modo semiconsciente, confusamente, de modo que se torna “parda”, de difícil detecção pelo próprio indivíduo na relação de si consigo.

Para se procurar compreender um pouco melhor a noção kierkegaardiana de «afectação», deve ter-se presente que Kierkegaard considera o fenómeno da afectação na esteira de Poul Martin Møller.¹³⁸ Em *Prolegómenos a um Tratado sobre a Afectação*¹³⁹ e em alguns passos dos seus *Aforismos*,¹⁴⁰ P.M. Møller detém-se naquilo que considera que são os fenómenos mais comuns da afectação, tanto no que diz respeito à relação entre a época histórica que decorria e o indivíduo, como no que diz respeito à relação do próprio indivíduo consigo mesmo. A possibilidade que para aqui fundamentalmente importa é, no entanto, muito mais circunscrita: está em causa a possibilidade de o indivíduo se relacionar a si mesmo e ao mundo envolvente ao abrigo

¹³⁷SKS 18, 305.

¹³⁸Sobre este tema pode ver-se, por exemplo, B. KIRMMSE. “Affectation, or the Invention of the Self: a Modern Disorder”, in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 24-38. Kirmmse considera que Møller foi o “guia” de Kierkegaard no tratamento do problema da afectação.

¹³⁹Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, Copenhaga, Gyldendalske Boghandler, 1965, pp. 141-160. A partir daqui, apenas *Filosofiske Essays og Strøtanker*.

¹⁴⁰Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, pp. 15-86.

de uma determinação ideal completamente artificial (isto é, não consonante com a situação do sujeito); está em causa também que esta forma de relação forçada de si à realidade da vida possa, ao extremo, envolver todo o horizonte vital do indivíduo e prendê-lo a si mesmo unicamente por meio da mentira (a mentira posta pela afectação, precisamente). Aquilo que Møller sublinha é o carácter de *falsidade* de toda a afectação: o indivíduo afectado representa a sua identidade, representa um eu que não é o seu, que não lhe corresponde, que lhe é exterior, que lhe é outro.¹⁴¹ Segundo Møller é, no entanto, específico do fenómeno da afectação que ele não é produzido pelo indivíduo com plena consciência daquilo que está a fazer, quer dizer, a afectação não é uma falsidade ou uma mentira *sem mais*, aberta e directamente assumida, mas uma fraude sinuosa, um decoro artificial, mais ou menos escondido, mais ou menos profundo, que vive na semi-obscuridade ou na quase total obscuridade da consciência.¹⁴² Assim, à afectação assiste sempre uma auto-decepção, um auto-engano: o indivíduo pretende poder ser aquilo que não tem possibilidade de ser, e luta por ser isso que não é nem poderá vir a ser¹⁴³ – ele pode, porém, afectar ser isso que não é e encontrar aí a sua satisfação, com completo convencimento ou semi-convencimento de ele próprio ter essa propriedade que tanto ambicionava em si. Obviamente, nem tudo é afectação, na expressão da vida do indivíduo: há idiossincrasias, movimentos de expressão involuntários, etc..¹⁴⁴ Møller afirma haver gradações do fenómeno da afectação, dependendo da conexão interior do acontecimento da afectação no indivíduo com a “raiz” do seu próprio carácter: a afectação momentânea, a afectação permanente e a

¹⁴¹Cf. Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 143: «O homem que tem afectação na sua vida [...] as suas acções não têm a sua fonte no eu verdadeiro, [...]. A vontade dele determina-se por outra mira puramente natural, por meio da qual chega a representar-se uma pessoa estranha ou a assumir um papel falso, o qual não é o [mesmo que aquele] indicado na vida.»

¹⁴²Cf. Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 143: «Em primeiro lugar, pertence à natureza [«Væsen»] da afectação que ela é uma falsidade. Mas nem toda a falsidade é afectação. Aquele que, com clara consciência de que mente ou de que representa, se torna culpado da mentira ou da representação, com isso não traz a lume qualquer afectação. Por meio disto não dizemos de forma alguma que a afectação é um fardo mais leve que a representação que é acompanhada de consciência clara.»

¹⁴³Cf. Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, pp. 143-144: «A afectação não é, então, límpida falsidade, mas tem sempre um suplemento de auto-engano, pois faz parte do conceito de afectação que a pessoa lute por aquilo que não pode [consegue] ser, mas, em consequência disso, ele não consegue lutar sem que imagine, no mínimo por uma hora, que pode ser isso. Mas o auto-engano que é por completo sem culpa própria, que é sem qualquer falsidade, tão pouco pode ser denominado afectação; de modo que ambos os componentes aqui mencionados – a falsidade e o auto-engano – sempre se encontram ali ligados.

¹⁴⁴Cf. Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 145: «Tudo aquilo que, nas manifestações vitais do homem, de modo algum se encontra nas representações prévias do sujeito também não pode denominar-se de afectação. Num caso desses, o homem apenas sucumbe no combate com a necessidade da natureza, na qual os órgãos exteriores se recusam a obedecer às ordens da vontade livre dele.»

afecção variável.¹⁴⁵ Para o presente propósito, apenas interessa considerar os dois últimos graus de afectação: a afectação permanente e a afectação variável.¹⁴⁶

A afectação permanente é característica dos indivíduos que têm por hábito a simulação de expressões falsas, que imaginam dispor de traços característicos de que gostariam de dispor¹⁴⁷ – o indivíduo não tem essas particularidades mas, dominado pelo desejo de as ter, afecta tê-las, aparenta que elas são dele, ostenta-as como próprias. Este grau não se distingue da mentira propriamente dita senão pela *ausência de vontade de consciência*: se o indivíduo não tem consciência da produção de afectação, é porque não quer disso ter qualquer consciência – a mentira em que ele se encontra é ocultada por intermédio da determinação da vontade. No entanto, aqui em caso algum o indivíduo chega a confundir-se com o motivo da sua afectação: constitui-se afectação em relação a alguns domínios do acontecimento vital, pelo que a afectação, apesar de estar permanentemente presente na vida do indivíduo, é a cada instante *regional*. Aí, a afectação mantém-se *à superfície* do indivíduo – ele adere a um engano, mas este engano é-lhe exterior, não mina o cerne da sua personalidade.¹⁴⁸ Ao viver em cada instante em afectação, ou seja, ao *mentir com a vida* o si mesmo de si, o indivíduo acaba por ludibriar-se a si mesmo, acaba por acreditar na sua própria farsa, acaba por viver o papel que representa como próprio. Essa mentira transforma-se então em auto-engano, e o indivíduo mente já sem consciência de estar a mentir, uma vez que ele mesmo acredita agora na sua mentira – ele assume a mentira no seu contrário, isto é, o conteúdo da afectação é representado pelo indivíduo como algo de verdadeiro sobre si mesmo, como um modo de o sujeito exprimir directamente quem é.¹⁴⁹ O indivíduo constitui assim,

¹⁴⁵Cf. Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 145: «Se considerarmos os graus de afectação de acordo com a sua maior ou menor conexão com o carácter do sujeito...»

¹⁴⁶De facto, o primeiro grau de afectação é o mais “inócuo” do ponto de vista existencial. Cf. Em P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 146: «Uma tal expressão passageira da afectação, que tem a sua fonte numa força ofusante do sentimento, do qual o homem se liberta por meio de uma reflexão consequente, como algo que não pertence à sua essência e com a qual, no futuro, tem cuidado, é uma ofensa menor do que a mentira propriamente dita.»

¹⁴⁷Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 146-147: «Encontra-se um grau de afectação mais elevado naquele que adoptou o hábito de um determinado género de expressões falsas, pois ele imagina que tem certas opiniões, interesses, inclinações, porque, devido a um ou outro motivo externo, deseja tê-los.»

¹⁴⁸Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 147: «A possibilidade de auto-engano deve-se à consequência lógica mediante a qual se persegue o papel assumido; mas o centro que suporta um tal centro de representação cai fora do próprio sujeito.»

¹⁴⁹Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 147: «Daí seguir-se-ia nomeadamente que seria possível levar a sua falsidade tão longe que novamente se tornaria honestidade e aquele que mente durante tanto tempo, até que ele próprio acredita nas suas histórias poetizadas, com esse passo se tornou melhor, porque a mentira dele se transforma em auto-engano.»

sem disso estar consciente, duplicidade na sua vida, ele tem agora um «*interior duplo*». Nesta forma de afectação não se perde, todavia, a representação genérica de haver um “eu” em sentido próprio ou um eu «genuíno», bem como um elemento de afectação que se introduz regionalmente, ou de forma intermitente, ou superficial, na vida do indivíduo – trata-se de um elemento que não faz parte do quadro de realidade do interior do “eu”: há um factor externo de que o indivíduo quer apropriar-se, um elemento *posticho*, que não é do indivíduo e não lhe pertence, mas que este quer “por força” que o constitua a si mesmo como tal. Assim sendo, apesar de viver em auto-engano, o próprio eu permanece intocado, pelo menos do ponto de vista mais fundamental – quer dizer, este auto-engano não configura a situação vital do indivíduo. Nesse sentido, a afectação é aqui apenas um *acidente* da vida – de facto, a afectação não toma aqui posse do “eu”, não entra no interior do indivíduo para se substituir à sua identidade. O si mesmo permanece imune, no fundamental, a este tipo de afectação, mas o seu interior sofre afectação, na medida em que a vida interior do indivíduo sofre agora de duplicidade, vive uma forma de ficção, de irreabilidade. Aqui, o auto-engano *não é originário*, mas a *possibilidade da decepção é originária* (sem isso, não haveria nunca margem para o acontecimento do auto-engano). Acontece, neste patamar da afectação, que o indivíduo, se exacerbar esse elemento fictício em si, corre o risco de transformar a sua vida em puro espectáculo, de fazer de si mesmo um boneco.¹⁵⁰ Quer dizer, neste nível de afectação, dá-se já uma inflexão ou aprofundamento do grau de embate da própria afectação sobre o indivíduo: começando por *fazer de conta*, o indivíduo *acaba por acreditar no seu faz-de-conta*, de modo que, de certo modo, *representa* a sua vida. Desta forma, o segundo grau de afectação aponta já para o terceiro, que é o seu cúmulo.

É no terceiro grau de afectação que se detecta o fenómeno na sua maior amplitude e capacidade destruidora do “cerne” da vida individual: aqui, a afectação já não é regional, não diz respeito a uma ou outra características que o indivíduo afecta, mas é antes uma *aptidão* em geral para a afectação, a qual pode, depois, assumir várias

¹⁵⁰Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 147-148: «Sob este grau de afectação, o homem admite em si um falso elemento e distorce a sua personalidade de modo que as manifestações dele não têm conexão com o seu verdadeiro eu («*den egentlige Selv*»). Em certo sentido, ele tem assim um interior duplo, um real («*virkeligt*»), o qual é reprimido, e um aparente, que quer valer («*vil skal gjelde for*») para o si mesmo e para outros, condu-lo, a respeito do último, apenas uma vida superficial de fachada.»

figuras ou manifestações vitais.¹⁵¹ Do desenvolvimento desta aptidão depende a transformação da própria vida em falsidade. O indivíduo tende a transformar a sua própria vida em *decoro*, num “jogo de luzes”, ele existe ao modo de um *camaleão*, ao transformar a sua própria aparência de acordo com o meio-ambiente; o indivíduo vive aqui a tensão de uma metamorfose constante e tendencialmente total – e, se a metamorfose não é integral, se a transformação não é levada ao acabamento, é porque o indivíduo não é disso capaz, porque não está já nas suas mãos fazê-lo até esse extremo.¹⁵² No entanto, o indivíduo quer formar-se a si mesmo, quer moldar a sua própria figura. A afectação toma conta do indivíduo até onde possa, molda-lhe o eu até onde for capaz – mas não é todavia, habitualmente, capaz de *tudo*, ou seja, a simulação não é normalmente total. Mesmo assim, abre-se a hipótese de uma «*mentira completa na vida interior*», isto é, a possibilidade da afectação total, da perda de si numa mentira vivida acerca de si mesmo.¹⁵³ No texto em questão, Møller parece apontar indirectamente para a possibilidade da hipocrisia natural – que Kierkegaard afirma ser a situação primária do homem.¹⁵⁴ Møller parece abrir essa possibilidade quando afirma ser impossível anular totalmente a afectação – ou seja, dos seus *Prolegómenos* retira-se a suspeita de já estarmos na vida, desde sempre, a “fazer de conta”. De facto, Møller considera que a vida humana é indissociável de algum grau de auto-engano.¹⁵⁵ Além

¹⁵¹Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 148: «A última [forma de] afectação mencionada, ainda mesmo quando é levada ao seu ponto mais extremo, permite todavia que a pessoa tenha uma aparência permanente de uma conexão interior, tanto para o próprio sujeito quanto para outros.»

¹⁵²Ou seja, é porque o extremo da afectação não coincide com a dissolução de si. Møller não explica o motivo pelo qual isto é assim, não justifica a sua afirmação.

¹⁵³Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 148: «Ela tem lugar quando o homem não tem um ou outro traço simulado no seu carácter, em que não tem o hábito de alguma espécie determinada de afectação, mas tem uma aptidão em geral para a afectação que tão depressa assume esta como aquela figura determinada. A maldade aproxima-se, em função do seu maior ou menor desenvolvimento, mais ou menos até à completa falsidade na vida pessoal. Se um homem pudesse atingir o ponto culminante daquela, então não haveria qualquer cerne remanescente no seu pensamento e vontade, mas formar-se-ia («*det dannede sig*») a cada instante da sua vida uma personalidade temporária, para a neutralizar no [momento] seguinte. Em geral, seria certamente como determinados animais que mudam de cor de acordo com os seus ambientes, e nessa medida são o produto passivo da sua relação; mas porque esta é apenas uma das figuras da afectação, o seu percurso também não se pode de facto calcular de acordo com a simples regra de que deveria parecer-se com os seus ambientes, porque a afectação também se pode mostrar numa luta por, no curso da sua vida, fazer o peculiar, o extraordinário. Ninguém pode conduzi-lo a esta mentira completa na vida interior; mas se alguém pudesse [fazê-lo], então isso seria um suicídio moral, por meio do qual ele se teria eliminado a si mesmo completamente do mundo moral enquanto figura particular.»

¹⁵⁴V. NB26:85, SKS 25, pp. 86-87.

¹⁵⁵Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 151: «Algum auto-engano é necessário, pois isso constitui a vida.» E também, nos seus aforismos, p. 58: «[...] quando eu, na minha obra sobre a afectação, defendo que nenhuma manifestação da vida tem verdade sem que aí resida auto-produção criadora. A enunciação, a apresentação de um pensamento tem propriamente apenas verdade quando o

disso, Møller aponta timidamente, inexplicitamente, para a noção de uma auto-ilusão “natural” como fonte de afectação.¹⁵⁶ Cresce-se, assim, para o interior de uma personalidade falsa, na qual uma pessoa se submerge.¹⁵⁷ No entanto, nos *Prolegómenos* de Møller, bem como nos seus *Aforismos*, aquele nível de afectação fica de facto por tematizar, bem como a profundidade e implicações de uma afectação “natural” de grau e amplitude eventualmente variáveis e a relação complexa que terá com um suposto “cerne” do si próprio, do eu.

Do ponto de vista da estrutura da síntese ou da «unidade negativa», tal como é exposta por Anti-Climacus, poderia dar-se uma forma de afectação se a natureza da «relação à relação» consistisse na adesão superficial do si mesmo a um elemento totalmente exterior a si. Nesse caso, constituir-se-ia uma relação de duplicidade, devido à “adição” de um elemento estranho, o qual passaria a relacionar-se, como um terceiro elemento, a uma relação de dois elementos desde logo em relação, previamente disponíveis. Ou seja, a relação do indivíduo ao seu si mesmo natural (quer dizer, à unidade psicofísica que ele primariamente é) seria de *afectação*, isto é, seria um disfarce, com o lustro de quem não se é – uma fraude, uma mentira. Neste caso, a «relação à relação» seria posta completamente a partir do exterior da identidade imediata do sujeito e corresponderia a uma forma de coacção do sujeito sobre si mesmo, a uma sujeição de si a um outro de si, ao exercício dominador de um estranho de si mesmo sobre o si mesmo naturalmente dado, de que resultaria a constituição de uma máscara de um si. Contudo, Anti-Climacus assegura que esta «relação à relação» é que transforma o indivíduo em quem mais profundamente é, quer dizer, é por meio dela que o indivíduo é reconduzido ao autêntico contacto consigo mesmo. Mas, se é assim que o indivíduo há-de ser quem é, a relação a constituir terá que ter uma forma tal que permita, precisamente, que esse «terceiro» momento que lhe sobrevém (a «relação à

pensamento, no mesmo instante, é produzido. Desde aí, há já nisso mímica predominante. – Mas apesar de tudo é humano duplicar («reproducere») pensamentos; porque apenas uma divindade é sempre criadora. No reino dos pensamentos, o homem tem que ser considerado como um animal ruminante.»

¹⁵⁶P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 62: «Uma espécie de falta de verdade na vida dos indivíduos é a natureza («Beskaffenhed») neles de que são obrigados a levar-se ao afecto para afirmar a sua personalidade.»

¹⁵⁷Cf. P. M. MØLLER, *Filosofiske Essays og Strøtanker*, p. 151: «Cada personalidade é algo de infinitamente magnífico, quando se empreende de acordo com a sua ideia; quando, pelo contrário, se deixa que ela seja dominada por considerações estranhas, falha a sua determinação. Para a moralidade, talvez mais perigoso que a mentira consciente seja a falsidade misturada com o auto-engano, por meio do qual o homem amalgama a sua personalidade falsa com a real. A mentira completamente consciente pode abandonar-se com um propósito sério; mas pode crescer-se firmemente na personalidade falsa sem poder romper com ela. Uma pessoa dá ares de uma troca moral.»

relação») seja, afinal de contas, o «eu» propriamente dito, o próprio si mesmo. Por outras palavras, esta tem que ser uma relação do indivíduo consigo mesmo *a partir do interior de si mesmo*¹⁵⁸ – qualquer outra hipótese falha e não pode senão falhar, porque algo de completamente exterior não tem qualquer ponto de contacto com o íntimo do indivíduo, não pode ser por ele apropriado. No acontecimento da «relação à relação» trata-se, pelo contrário, do esforço de anulação do ser duplo *originário* que inere à relação alma-corpo, da erradicação da afectação natural, ou seja, da perfeita integração do indivíduo na relação original que propriamente lhe corresponde. Não se trata em caso algum da anulação das determinações originárias *enquanto tais* (momento imediato e momento ideal) – nem poderia tratar-se disso, pois elas sustentam a vida –, mas antes da sua “cooperação” em vista de um mesmo sentido, o qual só pode ser constituído a partir do próprio indivíduo, a ser possível, uma vez que não está imediata ou primariamente dado (a «unidade negativa» é a união de uma contradição, incapaz de constituir e fixar, por si mesma, um sentido existencial).

Ora, a fixação de um sentido, o qual implica o contacto ou o confronto de ambos os momentos imediato e ideal do ponto de vista no sujeito, implica, por sua vez, que a «unidade negativa» esteja originariamente disposta ao acontecimento do «espírito», isto é, que esteja aberta, em primeiro lugar, ao despertar de si mesma como acontecimento de contradição, que esteja disponível à consciência de si mesma, de modo a que passe a relacionar-se a si mesma a partir de si mesma (algo que corresponde ao «terceiro» momento do si mesmo, para além do momento imediato e ideal que estruturam o ponto de vista).¹⁵⁹ Trata-se da exploração da possibilidade de reunificação da falta de unidade original da «unidade negativa» – a qual sofre de um *transtorno primário*, por motivo da contradição dos termos constituintes da «unidade negativa»; trata-se também da possibilidade de encontro da categoria do *humano*, a qual está “necessariamente” para além do ser primário, imediato do indivíduo. A possibilidade parece ser a da relação de *toda a relação consigo mesma de um só golpe*, num instante dialéctico perfeitamente unificado, em paz consigo mesmo, por assim dizer. A possibilidade em causa parece ser

¹⁵⁸KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p.100, nota 32: «Ou seja, o sujeito encara a sua vida – o seu ser «lugar» de encontro de coisas – não de fora, mas «de dentro», nessa mesma relação. Isto não faz que a relação se multiplique ou duplique. Pois não se trata de *outra* relação para lá da relação entre os opostos, mas da própria relação entre os opostos, *enquanto se dá a si mesma* enquanto objecto de si mesma.»

¹⁵⁹*Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 56: «A consciência é espírito, e isto é o notável: que quando, no mundo do espírito, uma unidade se divide, torna-se 3, nunca 2.»

a da relação corpo-alma consigo mesma *enquanto relação corpo-alma* posta a partir do si mesmo. Parece tratar-se da possibilidade de relação da «unidade negativa» consigo mesma, de uma relação de si sobre si mesma, da “dobra” ou do debruçar-se da «unidade negativa» sobre si mesma na tentativa de conquista de algo como a sua “unidade original” (sem ser “tendenciosa”, ao pender mais para a determinação anímica do indivíduo ou ao reclamar os “direitos” da “determinação” corpórea, e isto de modo arbitrário). Esta «relação à relação» será, de facto, um «terceiro». Mas não, de forma alguma, um terceiro elemento ou uma terceira componente da relação que estivesse em falta e que se viesse “juntar”, num momento mais tardio da existência do sujeito, a partir do exterior da relação como tal. Pelo contrário, este «terceiro» momento do si mesmo é uma possibilidade que ancora a cada momento na própria «unidade negativa», isto é, que faz intrinsecamente parte do sujeito, que está alicerçada no interior da existência.

Neste sentido, o «terceiro» momento do si mesmo está sempre presente na existência, ainda que enquanto negado na sua realização para o próprio sujeito (como “terceiro negativo”, isto é, como espírito adormecido). Efectivamente, o «terceiro» enquanto «eu» ou enquanto «espírito» é um acontecimento posterior à vida imediata ou ao natural humano, no sentido em que “vem depois”, sempre em atraso em relação à posição primária do indivíduo na existência (como «unidade negativa»). No entanto, este «terceiro» que é «espírito» não é uma “terceira parte” do sujeito que se venha juntar às outras “partes” da identidade do indivíduo que já estariam em relação, como se a relação da alma e do corpo perfizesse uma percentagem na relação do si a si e como se, com a “chegada” ou “entrada” em jogo deste terceiro componente, a relação estivesse “completa”, “fechada”, “perfeita”, “a cem por cento”, ou como se houvesse um “buraco de substância” por preencher, o qual viesse a ser “ocupado” pelo “terceiro” componente, aderindo automaticamente às outras “duas partes”. Não é assim. Quer dizer, não se trata, na «relação à relação», de um elemento que se venha adicionar ao que o indivíduo natural e estruturalmente já é, complementando-o e constituindo, ao mesmo tempo, uma nova dialéctica de contraposição, em que a relação de si à «unidade negativa» seria de exclusão. Se assim fosse, a «relação à relação» corresponderia à existência do indivíduo no anonimato (como se esse terceiro elemento viesse à vida do indivíduo por acaso, como se “aterrasse” sob o “solo” da «unidade negativa» que ele é e aí lançasse raízes, como se fosse um elemento de “liderança” da relação corpo-alma vindo do exterior do

eu natural). Ora, é precisamente isto que Anti-Climacus diz que a relação espiritual do indivíduo a si mesmo (a «relação à relação» ou o «terceiro positivo») *não é*.

Também não se trata de algo assim como um “terceiro acto” da vida, como se num momento da vida o indivíduo existisse como corpo e alma e, *passado* “*um tempo*”, na altura da maturidade psicofísica, no tempo do auge das suas potencialidades, ele comesse, sem mais, a existir *também como* espírito, para além de naturalmente continuar a existir enquanto relação de corpo e alma. No acontecimento de sentido do «espírito» no humano, também não está em causa o alcance do equilíbrio psicofísico, isto é, não está em causa a “saúde” psicofísica do indivíduo e a consequente melhoria das “condições de vida” do indivíduo. Porque não pode ser-lhe exterior, este «terceiro positivo» não é estranho à relação primária corpo-alma (embora, num outro sentido, o «terceiro positivo» seja de certo modo insusceptível de pressentimento por parte do indivíduo, absolutamente distinto da relação primária, outro em absoluto face a ela).

Além disso, sublinhe-se que este «terceiro» é, realmente, *positivo*, ou seja, ele é de facto posto, é activo. Recorde-se que a «unidade negativa» é primária em relação a cada um dos seus componentes – os componentes só são no próprio quadro da unidade primária. O mesmo não acontece com o «terceiro positivo»: este não é primário, no sentido em que não está naturalmente dado, sem mais disponível para a vida do indivíduo, nem ocorre espontaneamente na sua existência, como que por inércia do naturalmente dado, como se fosse um acontecimento a respeito do qual o sujeito é passivo, como se o indivíduo nada tivesse que fazer por isso (no sentido em que isso fosse algo que tão-só se passa com ele, algo que lhe aconteceria na sua vida “sem querer”). No entanto, simultaneamente, o «espírito» está já a ser no indivíduo desde que ele existe – mas naturalmente, isto é, de modo positivamente retraído, sem agir na existência por meio da vontade ou da consciência do indivíduo.¹⁶⁰ Para que o indivíduo humano *seja*, o «terceiro positivo» tem que ser *posto* (a relação de si a si mesmo tem que ser posta por si mesmo) – de outro modo, não se constitui indivíduo humano, apesar de o «espírito» já existir, silencioso, manifestando-se, surdamente, no indivíduo.¹⁶¹ O

¹⁶⁰Ver noção de espírito adormecido, §5, pp. 70 e ss..

¹⁶¹Pelo que fica dito, percebe-se que o fenómeno da afectação tem a mesma origem que o fenómeno do espírito. É precisamente porque o espírito tem de ser *posto* que a afectação é possível, pois ela é precisamente a posição de um eu. E isso arrasta consigo um enorme problema: de facto, é sempre possível confundir espírito e afectação, quer dizer, nunca é claro se o que o sujeito *pôs* foi o *seu* eu ou se foi um eu que simplesmente se limitou a pôr. Quer dizer, não é nunca claro que “eu” é o *meu* “eu”, isto é, se eu estou a ser quem de facto sou na consciência de mim ou se me invento a cada instante.

«terceiro positivo» é «espírito» somente na medida em que for expressão daquilo que se encontra implícito e dormente na «unidade negativa» ou na relação natural do sujeito a si mesmo – trata-se da expressão do *sentido* mais profundo da «unidade negativa» ou do humano considerado sob o ponto de vista do seu acontecimento espontâneo.

Por um lado, o «terceiro» momento do si mesmo *não é*, assim, uma *nova relação*, mas é antes o acontecimento em que a relação imediata (o «terceiro» enquanto «unidade negativa») acorda para si mesma e passa a relacionar-se a si mesma consigo mesma a partir de si mesma (constituindo o «terceiro positivo» ou abrindo a possibilidade de uma «unidade positiva», isto é, de uma unificação real da contradição que primariamente se é). Por outro lado, este acontecimento não é natural – e, nesse sentido, *está, apesar de tudo, em causa uma nova relação*, mas uma relação que opera sobre uma outra relação natural, isto é, desde sempre constituída na e posta para a existência do indivíduo: a «unidade negativa» ou a relação natural de si a si mesmo.

O «terceiro positivo» é a relação de si a si mesmo enquanto luta pela tentativa de expressão constante da maior profundidade de si mesmo, a qual está latente, adormecida na «unidade negativa», é a explicitação existencial de *um novo modo de ser* da «unidade» que originalmente se é e sempre se é, ao qual se dá o nome de *eu* ou de *si próprio*, de «*espírito*». Por meio da repetida posição do «terceiro», o indivíduo tem a possibilidade de tornar-se (e, assim, de ser de cada vez) si mesmo. A presença, na vida do indivíduo, desta relação a si – a do «terceiro positivo», a saber – corresponde, em sentido próprio, ao acontecimento do «eu»: trata-se do fenómeno que consiste em que o indivíduo seja idêntico a si mesmo, que constitui a coincidência do si mesmo consigo mesmo, não já dissociado de si, ou não essencialmente dissociado de si (como acontece na «unidade negativa»). Naturalmente, o indivíduo não é um «eu», não se relaciona a si próprio a partir de si próprio – no decurso imediato da vida, o «eu» enquanto relação não se relaciona a si próprio. Diferentemente, o «espírito» ou o «eu» consiste em que a relação tenha uma relação consigo própria posta a partir da profundidade de si mesma;¹⁶² o «espírito» é que haja «relação à relação» constituída a partir do interior do si mesmo – nesse sentido, o «espírito» ordena e equilibra constantemente a «unidade negativa», deve dominar a cada instante a relação da «unidade negativa», ou a relação natural e espontânea do indivíduo consigo mesmo.

¹⁶²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129: «Se a relação, pelo contrário, se relaciona a si própria, então esta relação é o terceiro positivo, e isto é o eu.»

Finalmente, deve determinar-se o significado mais vasto de uma «relação à relação». Na realidade, pode haver – como, segundo Anti-Climacus, há – «*relação à relação*» *sem posição do espírito*. Quer dizer, o indivíduo pode, já, ter consciência de si como contradição, pode viver já o choque dos momentos ideal e imediato da sua existência, pode não estar cego para a dissonância radical que assiste à sua vida: ter consciência do desfasamento enorme entre o imediato e o ideal, sofrer a pressão desse desfasamento – e, no entanto, não pôr a relação de si a si mesmo de tal modo que tenda para a unificação real da desarmonia original da «unidade negativa». Aqui, incluem-se todas as possibilidades de desespero tal como se encontram explicitadas em *A Doença para a Morte*. De facto, à «relação à relação» que tem como qualidade fundamental o facto de se encontrar *suspensa* – isto é, o indivíduo que age na constante negação do «terceiro positivo» – dá Anti-Climacus o nome de *desespero*. O indivíduo pode encontrar-se na vida a tentar executar, constantemente, a «relação à relação», mas de um modo que, ao mesmo tempo, corresponde a uma subtracção de si mesmo a si mesmo, corresponde a uma recusa de si a si. Aquilo que aqui está em causa é uma forma de «relação à relação» que se identifica com uma retracção constantemente reiterada da «relação à relação». Neste sentido, poderá dizer-se que a «relação à relação» difere da compreensão do indivíduo humano enquanto «espírito», no seu sentido propriamente “positivo”.

De facto, o desespero corresponde precisamente ao acontecimento em que a relação, ao relacionar-se consigo, não se relaciona a si mesma enquanto si mesma. Para ser *o próprio*, o eu deve, enquanto relação, estar a relacionar-se consigo mesmo;¹⁶³ há muitíssimas formas de relação a si (aqui, incluem-se todas as formas de desespero) que são *ao revés* daquilo mesmo que é próprio de si; enquanto o *eu* não encontrar essa forma de «relação à relação» que ele mesmo é originalmente, ele não se constitui a si mesmo como quem é. Aquilo que, de facto, parece passar-se é que *não há eu sem esta reflexão específica, única, do si sobre si mesmo – todas as outras figuras de relação do «eu» a si mesmo não constituem «eu»*.

Quer isto dizer que é possível que haja – como há – muitíssimas formas de relação do si a si que, apesar de, em certo sentido, tenderem para o acontecimento do eu, todavia se frustram nessa tendência, de tal modo que o que é de espantar não é que não

¹⁶³Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129: «Mas que é o eu? O eu é uma relação que se relaciona a si própria, ou é, na relação, que a relação se relaciona a si própria.»

haja «eu», mas que ainda subsista (ou que tal possibilidade não esteja “riscada” da existência) uma forma de se ser na vida como «eu». Só há «eu» quando a relação que o eu originalmente é se relaciona consigo mesma enquanto si mesma, ou enquanto quem mais profundamente é.¹⁶⁴ Nesse sentido, mais uma vez, o «eu» *não é uma realidade natural*, no sentido em que fosse a determinação determinante da vida do indivíduo à partida e desde sempre a ser executada nele e por ele; diferentemente, a relação que o «eu» é implica a sua *posição*. Isto não significa também que o «eu» seja uma realidade artificial (justamente, o «terceiro positivo» é uma possibilidade intrínseca do sujeito, pelo que não pode nunca ser imposta), mas quer apenas dizer que o «eu» é uma relação *posta*. Ora, é precisamente esta posição que falha na tentativa de constituição da relação de si mesmo à «unidade negativa» em todas as formas de desespero.

¹⁶⁴Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129: «O eu não é a relação, mas que a relação se relaciona a si própria».

§6.

A síntese e a sua sobredeterminação: os momentos da síntese enquanto desformalizações da estrutura básica da «unidade negativa». Indicações de natureza formal quanto aos vários aspectos da síntese, “funcionamento” dos aspectos da estrutura sintética na «unidade negativa» e o seu modo de ser sob a determinação espiritual da existência: finito – infinito; temporal – eterno; liberdade (possibilidade) – necessidade.

Anteriormente,¹⁶⁵ procurou já explicitar-se a estrutura de composição em que ocorre a existência humana, tentou clarificar-se o modo de agregação originária que constitui o indivíduo humano - que é, à partida, uma relação entre dois momentos díspares, heterogêneos: a “determinação” corpórea e a determinação anímica. Isto corresponde à estrutura sintética ou à «unidade negativa» que é o momento *a priori* da existência humana, isto é, que é a condição de possibilidade e a realidade imediata ou o meio do acontecimento da própria vida. Para além disso, a oposição original de elementos determinantes do humano pode desdobrar-se em vários aspectos, de modo que a contradição ou a disparidade radical de ambos os momentos que originariamente constituem o sujeito pode ser clarificada ou sobredeterminada.

Deste modo, em *A Doença para a Morte* são referidos e considerados três pares dialécticos que não só dependem dos momentos originais da síntese (momento imediato ou “determinação” corpórea, momento ideal ou determinação anímica), como revelam algo daquilo que está “contido” em cada um dos momentos da «síntese» enquanto tal. Os pares que são tidos em conta nesta obra são os seguintes: infinitude – finitude, temporal – eterno, liberdade¹⁶⁶ – necessidade.¹⁶⁷ Nas palavras de Anti-Climacus estes são «os factores de que o eu, como síntese, se compõe».¹⁶⁸

¹⁶⁵Cf. §§4 e 5.

¹⁶⁶Note-se que por “liberdade” não se entende, *naquilo que concerne à estrutura sintética enquanto tal*, qualquer determinação de significado ético (como poderia ser o caso, ou como é aquilo de que se trata em outras obras de Kierkegaard), mas “liberdade” assume aqui o sentido de possibilidade, por oposição ao factor necessário da vida humana.

¹⁶⁷*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129: «O homem é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em resumo, uma síntese.»

¹⁶⁸*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 145.

O humano não é, todavia, *várias* relações entre dois momentos de diversos pares dialécticos. O humano é, originalmente, *uma* relação psicofísica. De facto, poderia pensar-se que o indivíduo é a unidade de uma relação original entre “determinação” corpórea e determinação anímica e que, a essa unidade primária, viriam a “juntar-se” outros pares dialécticos, ao modo de uma sobreposição accidental de determinações que acresceria à estrutura básica do sujeito, como que fornecendo-lhe maior completude. Ora, não é isto que se passa. O indivíduo humano *não é várias* relações de pares dialécticos, mas apenas *uma* (a unidade psicofísica, que se identifica com a sua existência imediata). Estes três pares dialécticos são como que expressões da própria unidade corpo-alma, isto é, eles correspondem a *desformalizações* de cada um dos momentos constituintes da estrutura sintética do indivíduo humano.¹⁶⁹ Quer dizer, aquilo que neles se joga, aquilo que está em questão em cada um dos seus momentos é precisamente o mesmo que se joga e que está em questão em cada um dos momentos do par que perfaz a «unidade negativa».

Note-se, em primeiro lugar, que esta explicitação do par anímico-corpóreo é sempre *abstracta*, na medida em que o primário é o dado bruto da existência, isto é, a vida radica sempre na «unidade negativa» ou na síntese originária; em segundo lugar, sublinhe-se que nada impede que, à partida, para além dos pares considerados por Anti-Climacus, pudessem ser identificados muitos mais momentos dialécticos correspondentes a cada um dos momentos da «unidade negativa».

Em suma: o acontecimento da síntese pode sobredeterminar-se, e é a essa sobredeterminação que correspondem os pares infinitude – finitude, temporal – eterno, liberdade (possibilidade) – necessidade, de modo que os traços característicos de cada um dos momentos da «unidade negativa» (a sua falta de unificação natural, a irreduzível heterogeneidade das suas determinações, o facto de um elemento do par dialéctico ser já intrinsecamente por referência ao outro elemento do par dialéctico que se lhe contrapõe, etc.) são exactamente os mesmos que os traços característicos dos momentos

¹⁶⁹J. ELROD compreende cada par dialéctico como um aspecto que ilumina o sentido da síntese na sua totalidade; Elrod toma em consideração os seguintes pares dialécticos: finitude – infinitude; corpo – alma; realidade – idealidade; necessidade – possibilidade; tempo – o eterno. Cf. J. ELROD, “The Self in Kierkegaard’s Pseudonyms”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 4, 1974, p. 224: «[...] each expression of the self as a synthesis discloses a particular aspect of the being of the individual not disclosed in the others. Further, it is not possible to comprehend the being of the individual in its entirety until each synthesis has been examined and the relations of these five syntheses have been illuminated. [...] spirit represents the dynamic, becoming character of the self and that its development both constitutes and is constituted by these different expressions of the self as a synthesis.»

(correspondentes ou à determinação anímica ou ao momento corpóreo) de cada par dialéctico. Nesse sentido, também estes momentos de sentido estão dados com a vida natural, incrustados no ser do indivíduo humano: o humano é, existencialmente, o encontro entre infinitude e finitude, temporal e eterno, liberdade (possibilidade) e necessidade – é-se, simultaneamente, de uma só vez, finito e infinito, temporal e eterno, possível e necessário.

Considere-se, brevemente, cada um dos pares dialécticos, de modo a que fique, ainda que provisoriamente, de modo muito formal, um pouco mais clara a faceta de cada momento da síntese que por meio de cada um deles se quer exprimir.¹⁷⁰

Finitude – Infinitude. Um primeiro modo de abordagem do par finito-infinito tem que ver com fazer dele um objecto de consideração. Desse ponto de vista, pode dizer-se que se tem por finito algo que acaba, que tem um fim, que se pode delimitar, do qual se pode apontar a fronteira, o ponto em que acaba, o limite. O finito será, neste sentido, definido: não tem uma dimensão ilimitada, tem uma medida específica. Neste domínio, os superlativos são sempre comparativos, pois não há nada sem fim, tudo pode ser objectivamente “esgotado”, percorrido, visto até ao fim, completamente considerado (pelo menos, essa parece ser sempre uma possibilidade).¹⁷¹ Por seu lado, o infinito é o interminável, o imenso, o incomensurável, o irrepresentável, impensável, indeterminável, enquanto contraposição ou reverso de tudo aquilo com que temos efectivo contacto no horizonte em que nos movemos, visto que tudo aquilo que se dá objectivamente para nós neste domínio está preso da conformação, isto é, do limite.

Todavia, seguir este modo de consideração dos acontecimentos da finitude – infinitude despistaria daquilo para que Anti-Climacus aponta: de facto, não se trata de considerar, de pensar ou de representar o que seja o infinito ou o finito enquanto determinações objectivas, mas trata-se, antes, de ter em mente o sentido do acontecimento vital do humano, isto é, de o ver como síntese de infinitude – finitude. Nesse sentido, não importa conseguir conceber idealmente a finitude e a infinitude, mas está antes em questão o seu reconhecimento como momentos medularmente

¹⁷⁰Pretende-se que o sentido propriamente existencial ou vital de cada um destes pares que sobredeterminam a síntese se torne mais claro no §9, em que se procurarão analisar as várias figuras do desespero na sua relação com as modulações da estrutura sintética fundamental.

¹⁷¹É a esta noção de finitude que Kierkegaard parece referir-se em NB9:48, SKS 21, p. 228: «Em relação a qualquer objecto da finitude é válido que, ao circum-navegá-lo [*«omseile»*], deve chegar o momento em que se o circum-navegou.»

constituintes do sujeito humano. Na realidade, o contacto do indivíduo consigo mesmo (e com a totalidade de tudo o que emerge para si na vida) é, originariamente, uma experiência da síntese de si mesmo como composto de finitude – infinitude: o sujeito tem a sua vida posta, a cada instante, na finitude e na infinitude. Quer dizer: finitude e infinitude têm um carácter eminentemente existencial: vive-se sempre *finita-infinitamente*, por assim dizer.¹⁷² Existir é, precisamente, a unidade de finitude e infinitude.¹⁷³ Parece tratar-se da experiência de si mesmo, que o indivíduo de cada vez faz, no seio da ambiguidade que consiste na possibilidade de expansão/realidade da constrição de si mesmo na existência.¹⁷⁴ Nesse sentido, o sujeito é, de uma vez, Pégaso e rocinante.¹⁷⁵ À possibilidade de expansão de si mesmo Anti-Climacus dá o nome de «*infinetizafão do eu*» e à realidade da constrição o de «*finitetizafão*».¹⁷⁶ De facto, a constituição do indivíduo humano compreende estes dois momentos.

A «*infinetizafão do eu*» é descrita por Kierkegaard como *um sair de si mesmo, um ir para longe de si mesmo*.¹⁷⁷ De facto, a «*infinetizafão do eu*» parece corresponder a uma mobilização do indivíduo num sentido excêntrico a si mesmo, por meio do qual, simultaneamente, o indivíduo projecta a sua própria possibilidade. Não se trata, no entanto, de um afastamento de si próprio no sentido em que o indivíduo sofre a alienação de si mesmo, para dizê-lo de alguma forma; trata-se antes do movimento por intermédio do qual o indivíduo se procura alcançar a si mesmo na possibilidade de si, isto é, para além daquilo que o indivíduo facticamente já é, para além daquilo que o indivíduo realmente é, do ponto de vista imediato. Na «*infinetizafão do eu*» está em causa, assim, o *poder ser* do sujeito. Deste modo, a «*infinetizafão do eu*» tem em cada caso que ver com a relação do si a si mesmo (e não é, portanto, em nada “excêntrica” do ponto de vista da constituição do indivíduo enquanto tal), no sentido preciso em que nesta relação está *incontornavelmente* e de cada vez compreendido este movimento de

¹⁷²Posfácio, SKS 7, p. 356: «A existência é composta [«*sammensat*»] de infinitude e finitude, o existente é infinito e finito.» *Ibid.*, p. 275: «um homem real [«*virkeligt*»], composto de infinitude e finitude, tem precisamente a sua realidade em manter ambas juntas [«*holde disse sammen*»].» *Ibid.*, p. 382: «(...) aquilo que distingue absolutamente, não entre finitude e infinitude, mas entre existir finita e infinitamente. Pois infinitude e finitude são postas em conjunto [«*sat sammen*»] ao existir e no existente, (...)»

¹⁷³Posfácio, SKS 7, p. 180: «(...) unidade de infinitude e finitude, que é, além disso, [o que é] existir.»

¹⁷⁴A Doença para a Morte, SKS 11, p. 146: «Pois o eu é a síntese, na qual o finito é o que limita, o infinito o que expande.»

¹⁷⁵Cf. JJ:374, SKS 18, p. 264: «A quem ocorreria então juntar um Pégaso e um rocinante para dirigir um único carro: assim é, todavia, existir para alguém composto de finitude e infinitude.»

¹⁷⁶A Doença para a Morte, SKS 11, p. 146.

¹⁷⁷A Doença para a Morte, SKS 11, p. 146: «infinitamente se afastar de si próprio na infinitetizafão do eu».

distensão do sujeito.¹⁷⁸ Este é um movimento original da vida. Compreende-se, desta forma, como a infinitude “pertence” à determinação anímica ou ideal do humano. Porque tem que ver com a projecção da própria possibilidade do indivíduo, isto é, com a projecção da sua possibilidade de si mesmo por si mesmo e para si mesmo, a «*infinitização*» do sujeito é, também, a origem das determinações ideais que regem a própria vida. Nesse sentido, a determinação da infinitude é, idealmente, a fonte das categorias existenciais pelas quais o indivíduo se orienta na vida ou pode estar na génese do regime de sentido em que o indivíduo de cada vez vive.

No entanto, este é apenas um dos movimentos da síntese original. Como se referiu, a existência é, de raiz, a associação *a priori* ou o composto originário de infinitude e finitude. Assim, a determinação da infinitude encontra-se “desde sempre” em remissão à determinação da finitude do humano. Por sua vez, a determinação finita da existência humana está de cada vez posta a ser por referência a um sentido que a ultrapassa, de modo que, no nosso ponto de vista, o finito é sempre, à partida, permeado existencialmente de infinito (independentemente do grau de intensidade com que isso ocorra, o qual é resultado de uma *ponderação* existencial das determinações). Isto não significa senão que ao fáctico está “irremediavelmente” ligado um sentido ideal. Quer dizer: por um lado, a determinação da infinitude, enquanto momento de sentido “embutido” na síntese que desde sempre se é, é contemporânea do acontecimento da própria limitação vital – mais: a determinação da infinitude *não é*, sem mais, sem esta união à finitude; por outro lado, o mesmo se passa com a determinação da finitude, se a considerarmos na sua relação à infinitude – uma determinação não é sem a outra, elas estão mutuamente implicadas de forma originária. Consequentemente, na vida humana a infinitude está sempre estrangida pela finitude, e a finitude vive sempre do “em aberto” de cada vez posto pela infinitude. Além disso, isto significa, por outra parte, que o movimento de «*infinitização* do eu» está desde logo reconduzido ao movimento de «*finitização*» do sujeito. O movimento de «*finitização*» é subjectivo, isto é, nele não está primária nem fundamentalmente em causa que as possibilidades de exploração do

¹⁷⁸ Anti-Climacus considera que a imaginação é o «*medium* da infinitização» (cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «O eu é reflexão, e a imaginação é reflexão, é a reprodução do eu, a qual é a possibilidade do eu.»). Não se vai, neste contexto, proceder à análise da noção de imaginação. O que aqui interessa é apenas apontar, muito sumariamente, para as eventuais variações do acontecimento da síntese psicofísica original. Por conseguinte, o acontecimento da imaginação só será, de alguma forma, considerado na sua relação à figura do desespero que tem como ponto de aplicação, precisamente, a determinação ideal da infinitude no indivíduo (cf. §9, pp. 250 e ss.).

horizonte vital sejam circunscritas a um espaço, a um tempo, a condições que não dependem da vontade do indivíduo, etc. (embora a determinação subjectiva da finitude também inclua e implique todas estas limitações como momento fáctico seu), mas está em questão, tal como acontece no caso da «infinetização do eu», uma forma específica de mobilização existencial, isto é, uma determinada deslocação interior do sujeito, a qual está, parcialmente (isto é, como momento da síntese), na origem dos contornos da sua vida, e que está sempre posta por relação ao momento da «infinetização». Assim, a «infinetização do eu» só é para o sujeito quando ele se reconduz, por meio dela, a si mesmo, ao facto de si, ao «*regressar a si próprio na finetização*».¹⁷⁹ Nesse sentido, o movimento de «finitização» depende da projecção da possibilidade do próprio indivíduo e compreende existencialmente o retorno de si mesmo a todo o domínio das relações finitas, da diversidade, do relativo, da facticidade, das ocorrências no interior do horizonte vital, em suma, compreende a recondução de si mesmo a tudo aquilo que pertence ao enraizamento imediato do sujeito na existência, àquilo a que se é compelido pelo próprio facto da vida.¹⁸⁰ Desta forma, a «finitização» do eu corresponde à determinação da vida fáctica.

Temporal – Eterno. Uma forma de compreensão da determinação temporal no indivíduo poderia ser a da ocupação provisória da existência. De facto, o indivíduo tem assento transitório, não tem “lugar marcado” na existência: vive-se no decurso de um tempo que chegará ao fim, numa duração que um dia se esvaziará para sempre e sem

¹⁷⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 146. Deve notar-se que se omitiu um advérbio de modo fundamental da expressão utilizada por Anti-Climacus: «*infinetamente*». O que literalmente é dito na passagem em questão é o seguinte: «A evolução deve, portanto, consistir em *infinetamente* se afastar de si próprio na infinetização do eu, e *infinetamente* regressar a si próprio na finetização» (sublinhados meus). Não só o movimento existencial de afastamento de si por meio da projecção da própria possibilidade de si mesmo é realizado de forma “infineta” (algo que parece compreender-se mais facilmente, uma vez que a projecção da própria possibilidade de si tem directamente que ver com a própria determinação ideal), como o movimento de retorno a si mesmo deve ser realizado «infinetamente». Ora, isto tem que ver com o facto da síntese positiva, isto é, com o facto da constituição de si como espírito, o qual consiste na repetição do próprio movimento pelo qual o indivíduo põe a partir de si mesmo a relação entre as determinações de infinitude e finitude para a sua própria vida. Omitiu-se o advérbio de modo para abstrair de um problema que será posteriormente tratado, ainda que sem qualquer referência aos movimentos de infinetização/finitização do eu: o problema da *reduplicação do eu* (cf. pp. 415-430). Também é por ter que ver com a constituição do eu, em sentido estrito (isto é, com o tornar-se espírito), que a relação de finitude-infinetidade requere ser *consciente* no sujeito em vista da conquista do si mesmo por si mesmo – isto é, sem consciência da síntese finito-infineto o indivíduo não é eu, não é espírito: «O eu é a síntese *consciente* da infinitude e da finitude que se relaciona a si própria [...]» (*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 146, sublinhado meu). De facto, como se viu para a estrutura da «unidade negativa», o indivíduo é naturalmente inconsciente de si como contradição, isto é, como acontecimento sintético.

¹⁸⁰ Em relação à finitude como forma de “obrigação” do si mesmo, cf., por exemplo, NB2:70, SKS 20, p. 170: «Pois às decisões do espírito uma pessoa pode livremente determinar-se, mas em relação à finitude (como por exemplo à saúde corpórea) deve, na realidade, ser-se compelido».

retorno, é-se no passar de um tempo que um dia irá “dar de si”. Por sua vez, poderia pensar-se a eternidade como a contraposição ao, o inverso ou o negativo do estado-de-coisas posto pela temporalidade: como algo que “é para ficar”, porque não é passageiro, não tem origem, que sempre foi, será e que é sempre aquilo mesmo que é, idêntico a si mesmo, o “desde sempre” e “para sempre”, para lá de toda a variação. De acordo com esta compreensão de ambas as determinações, a diferença entre o domínio do temporal e o eterno consiste em que, ao passo que o âmbito do temporal é aquele em que tudo pode ser ou não ser (algo relativamente ao qual a ocupação provisória da existência pelo sujeito é apenas um exemplo), o âmbito do eterno, pelo contrário, se identifica com aquilo que é sempre, ou que simplesmente é, sem possibilidade de alteração quanto ao ser (algo que *é*, justamente, ao invés do temporal). No entanto, embora estas concepções correspondam, de algum modo, ao que está em causa na síntese, elas sofrem ainda de abstracção ou de afastamento em relação à existência individual, isto é, elas não exprimem propriamente o sentido vital de que o temporal e o eterno estão imbuídos como parte da síntese ou unidade imediata que o sujeito sempre é. Do ponto de vista existencial, o indivíduo não é apenas a ocupação temporária da existência, mas é, antes, o *composto feito vida* daquilo que *pode ou não ser* e daquilo que sempre *é* (isto é, ele é, justamente, a síntese entre o temporal e o eterno) como fontes de efectiva tensão existencial, o que é o mesmo que dizer que o sujeito é a unidade da determinação imediata (o âmbito de toda a variação) e da determinação ideal (o âmbito do que sempre é). Nessa medida, a dialéctica temporal/eterno é apenas uma instanciação da «unidade negativa» corpo – alma.¹⁸¹ Assim, o temporal corresponde ao domínio de todas as determinações imediatas da existência e o eterno ao domínio de todas as determinações ideais.

Considere-se, brevemente, cada um dos momentos do par temporal-eterno. Quanto ao temporal, deve, antes de mais, ter-se presente que o termo dinamarquês utilizado por Anti-Climacus para denotar o “temporal” é «*timelig*». O termo «*timelig*» tem uma conotação diversa do modo como concebemos algo simplesmente “temporal”, isto é, algo que ocorre na sucessão do tempo ou que é conforme ao tempo

¹⁸¹V. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 388: «O homem era assim uma síntese entre alma e corpo, mas é igualmente uma *síntese do temporal e do eterno*.» E também p. 392: «A síntese do temporal e do eterno não é uma segunda síntese, mas a expressão daquela primeira síntese segundo a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito.» *Ibid.*, p. 394: «A síntese do anímico e do corpóreo deve ser posta pelo espírito, mas o espírito é o eterno, e por isso só existe no momento em que o espírito põe a primeira síntese, bem como a segunda síntese do temporal e do eterno.»

(«*tidsmæssig*»). De facto, «*timelig*», na acepção aqui em causa, diz respeito àquilo que pertence ao “temporal” enquanto se identifica com a vida neste horizonte dado em que nos encontramos, isto é, ao mundo, à existência tal como espontaneamente acontece, de um ponto de vista imanente, tendo que ver mais propriamente com a sua *vanidade*. Neste sentido, «*timelig*» corresponde ao “*saeculum*”: diz respeito ao horizonte da *relatividade* do que é mundano, daquilo que *passa*, daquilo que é provisório não apenas a respeito das ocorrências da vida (que sempre deixam de ser, passam), mas também ao domínio do evanescente do ponto de vista da possibilidade de fixação de um sentido para a totalidade da existência do sujeito, isto é, ao âmbito daquilo que é em si mesmo e por si mesmo relativo para o significado da existência, se não acompanhado de uma determinação de sentido que transcenda este mesmo plano e que seja capaz de lhe assentar uma determinação ideal viável. O “temporal” diz, neste sentido, respeito a todas as determinações do imediato da vida, pois qualquer uma delas é, por si mesma, *uma de muitas*, uma de uma série indefinida de outras com possibilidade de ter igual valor.¹⁸²

Ora, a viabilidade de uma determinação ideal para o âmbito do “temporal” é, justamente, conferida pela *imersão* da determinação do eterno (ou da idealidade, do que é) nesse mesmo âmbito do “temporal”, algo que pressupõe, por sua vez, o choque, o encontro ou o embate de ambas as determinações contraditórias (o temporal e o eterno), isto é, algo que pressupõe a estrutura da síntese (no seu sentido *positivo*, isto é, tendo como momento fundamental a consciência, por parte do sujeito, de si mesmo como contradição, como síntese de momentos em oposição). Trata-se de que no temporal se exprima uma relação ao eterno. No entanto, há várias formas de conceber o eterno que não põem uma real relação do sujeito à determinação eterna em si mesmo e que dizem, por isso, respeito a formas de dissipação da eternidade na relação a si mesmo.¹⁸³ Por

¹⁸²É justamente por esse motivo que o “temporal” vem, por mais do que uma vez nas obras de Kierkegaard, associado a adjetivos como “terreno”, “mundano”, por oposição ao plano de sentido posto pela determinação da eternidade. Cf., apenas a título de exemplo, *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 124: «terreno e temporal» [«*jordisk og timelig*»]; NB31:55, SKS 26, p. 40: «Toda a sagacidade terrena, temporal, mundana» [«*Al jordisk, timelig, verdslig Klogskab*»]; «Adquirir a sua alma na paciência», in *Quatro Discursos Edificantes*, 1843, SKS 5, p. 164: «pois quando um homem quer apenas ser exterior, mundano, temporal [«*timelig*»]»; *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 41: «Uma situação de vida recordada já entrou na eternidade e não tem mais qualquer interesse temporal [«*timelig*»]».

¹⁸³Algumas formas de conceber o eterno em desenraizamento da vida encontram-se expostas em *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 451-453. O contexto em que aparecem estas formas de relação “não-relação” ao eterno em *O Conceito de Angústia* é o da análise do demoníaco, sobre a qual não nos iremos deter. Não se tratará aqui, igualmente, da análise das várias formas possíveis de relação fictícia à determinação da eternidade no humano, mas apenas se menciona brevemente as formas consideradas

outras palavras: há várias formas de relação à determinação da eternidade que não põem a síntese consciente que o indivíduo pode ser, porque não põem “o eterno” a ser para o indivíduo.

Deve desde já sublinhar-se que a determinação da eternidade no humano, ao ter que ver com todo o domínio da idealidade, tem que ver com este domínio de acordo com uma forma de relação muito específica. A eternidade em causa na síntese positiva irrompe na e para a vida íntima do sujeito, não é algo que ele *conceba*, sem mais. Além disso, o indivíduo não está nunca em condições de despedir “de vez” a determinação de eternidade que o constitui, uma vez que esta determinação é estrutural à sua vida; deste modo, para que esta determinação não irrompa na vida, o sujeito tem que procurar de cada vez matar, embora sem êxito, o ideal em si mesmo presente.¹⁸⁴ Aquilo que, pelo contrário, está em causa no choque das determinações eterno – temporal é que o si mesmo venha unificar ambas no único acontecimento da sua existência, de modo que a introdução da determinação da eternidade na vida imediata do sujeito resulta numa modificação do movimento da síntese, na medida em que passa a haver uma tentativa de unificação das determinações heterogêneas.¹⁸⁵

O movimento existencial em direcção à unificação dessas determinações tem, na obra de Kierkegaard, o nome de «*validade eterna*». A «*validade eterna*» do indivíduo corresponde, se percebemos bem, ao facto de a relação de si consigo do sujeito ser mediada por uma determinação ideal, isto é, tem que ver com o facto de a vida do indivíduo estar de cada vez imbuída de um momento de *ser* (de algo de eterno, que simplesmente é). No entanto, na «*validade eterna*» não está em causa meramente – nem

neste texto como ilustrações de possibilidades de variação de uma relação do sujeito à determinação de eternidade que se abstém da consciência de si como síntese e que, assim, à partida se exime da constituição positiva da unidade de si mesmo. Em primeiro lugar, o indivíduo pode negar o eterno, não querer admitir que o eterno possa ter lugar na sua vida, permeá-la (ou o sujeito só o admite “até um certo ponto”), sendo que esta rejeição assenta, justamente, no reconhecimento implícito do poder transfigurador do eterno sobre o presente; pode, além disso, conceber-se o eterno de modo abstracto, ao fazer dele algo que se representa como o limite do âmbito da temporalidade, algo de sempre inacessível ao horizonte em que nos movemos; uma outra possibilidade é a da concepção disposicional do eterno, por meio da entrega de si mesmo ao poder da imaginação, ou a projecção imaginária da eternidade através de várias formas de relação à arte; finalmente, outra modalidade de concepção do eterno desviada do seu sentido existencial será a concepção metafísica, mediante a qual a determinação da eternidade também não está em condições de atravessar a vida “temporal”.

¹⁸⁴ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451: «[...] mas por mais que se o negue, uma pessoa não se livra, contudo, dele [do eterno].» A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 133: «Mas ele não pode livrar-se do eterno, não, nem em toda a eternidade. Ele não pode atirá-lo para longe de si de uma vez por todas, nada é mais impossível. Ele tem de, em cada instante em que não o tem, tê-lo atirado ou atirá-lo para longe de si, mas ele [o eterno] volta outra vez [...]».

¹⁸⁵ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451: «Se se puser o eterno, então o presente é [algo de] outro».

essencialmente – isto. O valor eterno do indivíduo para si mesmo não significa simplesmente que a relação de si a si mesmo do sujeito é mediada por uma determinação ideal. De facto, a relação do sujeito não está apenas mediada por uma, mas por muitíssimas determinações ideais, cuja possibilidade de identificação e “catalogação” é altamente problemática. De modo que o facto de a relação a si mesmo estar sempre sob a interferência de determinações ideais se torna, afinal, banal. No valor eterno do indivíduo, na sua «validade eterna» está, diferentemente, em questão uma determinação ideal “especial”, na medida em que se trata de um momento de sentido que assume a *predominância* na vida, e isto de tal modo que passa a ser como que a determinação “responsável” – orientadora – do rumo da existência.

No entanto, com o que fica dito ainda não se chega ao núcleo desse momento ideal que ocorre na vida do sujeito que se compreende a si mesmo de acordo com a sua «validade eterna». De facto, poder-se-ia pensar que esta determinação ideal seria tal que nela apenas se tratasse de “mais uma” das ideias que podem eleger-se para dirigir a vida, para “estar à frente” das “coisas que se fazem” como o seu significado último (o ideal de êxito profissional, de um casamento feliz, de bem-estar, etc.), de tal modo que esta “ideia-chave” para a vida ou este ideal poderia, a qualquer momento, ser abandonada ou abandonado em favor de outra ou outro que viria a substituir-se-lhe (como se o indivíduo pudesse “tirar à sorte” os ideais, acabando, “mais cedo ou mais tarde”, por “acertar” naquele que mais lhe convém). Nesse sentido, há várias determinações ideais que podem estar a dar a orientação da vida, a ser o “peso” dela, e que são *negociáveis*. Desse modo, o momento ideal que dominaria a vida seria sempre *a prazo*, provisório, isto é, temporal (ainda que durasse toda a vida).

Ora, aquilo que está em causa é a «validade *eterna*» do eu, de modo que o momento ideal em questão, o qual medeia a relação do indivíduo a si mesmo e deve atravessar o domínio do temporal, tem que ser essencialmente diverso do sentido do temporal (isto é, não pode ser *vão*, estar a sujeito a *troca* por outro ideal que se apresente).¹⁸⁶ Por outras palavras, a determinação ideal que corresponde ao valor *eterno*

¹⁸⁶Cf. *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, pp. 183-184, 198-199, 203-207, 209, 256. *Ibid.*, p. 183: «Enquanto espírito imediato, o homem está ligado a toda a vida terrena, e então o espírito como que quer recolher-se consigo para além desta dispersão e transfigurar-se em si próprio; a personalidade quer tornar-se consciente da sua validade eterna.» *Ibid.*, p. 205: «Eu escolho o absoluto, e que é o absoluto? Sou eu mesmo na minha validade eterna. Eu não posso escolher como o absoluto algo de outro que não eu, pois se eu escolher algo de outro, então eu escolho-o com uma coisa finita [*som en Endelighed*] e, por conseguinte, não o escolho de modo absoluto». *Ibid.*, pp. 206-207: «Ele escolhe-se a si mesmo, não em

do eu não pode ser *relativa* (não pode estar sob o domínio de sentido do poder ser ou não ser), mas tem que ser *absoluta*. O seu carácter absoluto não tem que ver com a determinação própria de todo e qualquer momento ideal – que *é*, sem mais –, algo que não a tornaria diferente de qualquer outra ideia. Diferentemente, o carácter absoluto da execução da existência sob a ideia da sua «validade eterna» teria que ver com a própria relação do sujeito à ideia a partir do interior da sua existência: esta ideia teria de permear a determinação “temporal” da vida (e tudo o que se inscreve na vida como o “temporal” dela) de modo *eterno*, quer dizer, esta ideia teria de *ser*, sem mais, em cada ocasião, e teria de permanecer inalterada como determinação predominante e fundamental de toda a existência como um todo provido de sentido.

Deste ponto de vista, poder-se-ia dizer que, precisamente porque tem uma validade absoluta, o indivíduo não tem valor, isto é, “não tem preço”, está acima de todo o valor (relativo). Se assim não fosse, por mais que o indivíduo tivesse contacto com determinações ideais no curso da sua vida, e ainda que alguma ideia lhe pautasse o curso vital, ele teria sempre, para si mesmo, “validade temporal” e nunca «validade eterna» (ou teria exactamente o mesmo valor das ideias “a prazo” que poria para a sua vida), uma vez que a sua relação a si mesmo estaria de cada vez mediada por determinações de sentido finito, relativo. Isto significa, por outro lado, que a assunção da vida de acordo com o seu valor eterno corresponde, do ponto de vista formal (isto é, sob a consideração do indivíduo humano como síntese) à produção de contacto ou de choque entre o momento temporal e o momento eterno no indivíduo, de tal modo que o temporal fica atravessado pelo sentido do eterno. Este choque não se verifica nem nas formas puramente abstractas ou imaginárias de relação ao eterno, nem na assunção provisória ou vã (ao modo do que sempre pode “passar”, deixar de ser, perder o “prazo de validade”) de determinações ideais para a regência da vida.

Ora, postas assim as coisas, poderia parecer que há indivíduos que têm o eterno “inserido” nas suas vidas, ao passo que há outros que não o têm, quer dizer, poderia parecer que há indivíduos para quem a vida possui um valor que transcende o relativo e

sentido finito, mas nesse caso este «eu» tornar-se-ia afinal uma coisa finita que andaria no meio de outras coisas finitas, mas em sentido absoluto, e contudo ele escolhe-se de facto a si mesmo e não um outro. O eu que ele assim escolhe é infinitamente concreto, pois é ele mesmo, e todavia é absolutamente diverso do seu eu anterior, pois ele escolheu-o de modo absoluto [...] enquanto espírito eu nasci do princípio de contradição, ou nasci por intermédio de me ter escolhido a mim mesmo.» Não se vai analisar aqui o problema da escolha.

outros para os quais assim não ocorre. Não se passa, todavia, assim. Na realidade, o valor eterno do sujeito, ou o empenho de si mesmo do sujeito de acordo com o seu valor eterno não depende (ao contrário daquilo que poderia tender a concluir-se, a partir do que ficou exposto) da sua consciência desse mesmo *peso de si* – ou seja: o valor eterno não está dependente do ser-para-si do sujeito como contradição, ou do efectivo choque das determinações. Pelo contrário, a vida individual imediata (a «unidade negativa») está sempre já atravessada pelo eterno no próprio modo da conformação, ou seja, a determinação da eternidade embebe sempre a vida do sujeito e não está dependente da sua consciência disso (precisamente por isso é que a eternidade é, desde logo, uma determinação da «unidade negativa», está posta para o sujeito ao modo da síntese natural que ele sempre é, e não é apenas uma determinação da síntese positiva). Acontece que, também quando completamente imerso no domínio do imediato, o indivíduo *é*, não se concebe a si mesmo como puramente sujeito à versão do poder *ser ou não ser* do domínio do temporal. Quer dizer, mesmo que disso não seja consciente, o sujeito tem sempre uma relação a si mesmo dominada pelo momento eterno e isso significa que, por mais que ele reconheça sentido naquilo que pertence ao temporal, ele tem *para si mesmo* uma importância que está para além do sentido de cada coisa, *enquanto temporal*, e de todas as coisas, *enquanto temporais*. Só por isso é que pode desenvolver uma relação ao temporal que inclui a possibilidade de o “mundano” se tornar *infinitamente* importante, *imprescindível* para o cumprimento da existência, um assunto “de vida ou de morte”: de facto, a importância infinita de uma coisa para um sujeito não está “na coisa” (nada do temporal “grita” a sua importância a partir de si), por assim dizer, mas está, justamente, no tipo de relação que o indivíduo mantém com ela, a qual depende sempre da relação que tem consigo mesmo (do modo como se compreende, e, conseqüentemente, do que elege como foco de relevância vital no âmbito do temporal) – de modo que a posição da qualidade da relação com o exterior depende sempre da relação que, em primeiro lugar, o sujeito mantém consigo mesmo.

Noutros termos, o indivíduo só pode dar uma importância “infinita” a algo de temporal (ao ponto de morrer por algo de vão) porque, mesmo que disso não se aperceba, tem o eterno em si (ou seja, porque nisso que é vão se identificou o valor total do eu, porque se deu ao passageiro a própria *validade* de si); se o indivíduo não “operasse” existencialmente com esta determinação, não seria nunca possível que esta importância surgisse no âmbito daquilo que é propriamente temporal. Aliás, se esta

determinação não estivesse originalmente comprometida na vida, não seria sequer possível que as “coisas temporais” apresentassem *diferentes graus de importância*. De facto, o grau de importância que o sujeito confere ao que quer que seja do horizonte do mundano está dependente de uma determinação de “ser”, isto é, daquilo que tem maior ou menor validade para a execução do indivíduo no seu próprio “ser”, quer dizer, na sua validade eterna. E isto acontece mesmo que o indivíduo esteja completamente enganado, ainda que falhe cabalmente a identificação concreta daquilo que poderá conduzi-lo ao “ser” de si, quer dizer, ao cumprimento da sua validade eterna enquanto tal.

Isto é, mesmo que na inconsciência disso, o indivíduo está marcado pela eternidade na sua relação ao domínio do temporal – a eternidade é, portanto, uma determinação que em algum caso o indivíduo pode dispensar, ainda que julgue ter cortado o contacto com ela, ainda que esteja convicto de que ela não permeia a sua vida ou que não tenha qualquer parecer sobre isso (muito pelo contrário, o eterno envolve e invade cada um dos momentos da sua vida de modo “indestituível”). Assim, o indivíduo pode negar o eterno, mas o eterno volta sempre outra vez, porque o sujeito não consegue ver-se a si mesmo como radicalmente insignificante, o que quer dizer que a validade infinita de si não se deixa abater, ou seja, o eterno, na modalidade da síntese, é sempre presença efectiva inscrita na sua vida, mesmo que opere “nas costas” do sujeito.

Por conseguinte, quando o indivíduo olha para algo do domínio do temporal como tendo peso na sua vida, não é isso mesmo, em concreto, que realmente interessa, mas o relevo deve ser posto no próprio sujeito, o qual tem para si um valor marcado pela eternidade, em caso algum delimitado pela região do temporal enquanto tal. Desse modo também, mesmo que a questão da eternidade nunca surja tematicamente para o sujeito, mesmo que nunca se “pense nisso”, mesmo que a totalidade da vida pareça esgotar-se nas relações com o domínio do temporal, mesmo que a existência pareça estar de cada vez assente e deposta no relativo – ela está sempre marcada pela eternidade, pelo valor que o sujeito tem para si mesmo, o qual é incomparável com qualquer acontecimento temporal. Portanto, quando o sujeito se relaciona com o temporal, seja qual for a intensidade desse contacto, ele está motivado por uma pressão que sempre já ultrapassou esse domínio e que tem o valor do “ser” do eterno.

Possibilidade – Necessidade. De modo semelhante ao que acontece com o par infinitude-finitude e com o par temporal-eterno, ambos os momentos da possibilidade e

da necessidade, como componentes constituintes da «unidade negativa» ou como expressões dela, são igualmente essenciais no que se refere à constituição do sujeito. Imediatamente, o sujeito é de acordo com a sua possibilidade e é de acordo com a necessidade ou com aquilo que de necessário há em si. De facto, ambos os momentos são «*igualmente essenciais*», este par dialéctico de oposição originária é conforme à «unidade negativa», em que cada um dos momentos (imediato ou físico e ideal ou anímico) é apenas *com* o outro e *por meio* do outro, numa permeabilidade ou entrelaçamento entre ambos que acontece de raiz.¹⁸⁷ Nesse sentido, a possibilidade que o indivíduo de cada vez é está a cada instante dependente do seu ser necessário, de tal modo que nem tudo é possível para o indivíduo, ou de tal modo que o âmbito das possibilidades naturais de que se dispõe é circunscrito, restrito. Portanto, é, de certo modo, apenas a partir do seio da necessidade que se pode desenhar o que constitui realmente uma possibilidade vital (isto é, uma possibilidade facticamente viável) para o indivíduo, ou a possibilidade como que “progride” da necessidade e tem nesta o seu ponto de partida e apoio. De facto, a necessidade parece ser o momento sobre o qual ou a jusante do qual o sujeito pode “fazer de si alguma coisa”, tecer a urdidura da sua própria vida. Não se pode executar algumas ou muitas das possibilidades que se desejaria poder executar (não se pode voar nem viver no interior do oceano, por exemplo). Está-se fixado num horizonte determinado e todas as formas de locomoção existencial, por mais variadas que sejam, não são senão variações ou instanciações de si mesmo no panorama da vida que é de cada vez o seu, ou possibilidades facultadas pelo próprio modo da radicação, isto é, pela forma da prisão de si ao necessário.¹⁸⁸ Assim, por “necessário” entende-se, por exemplo, a sujeição de si a tudo aquilo de que se tem

¹⁸⁷A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «Para tornar-se [si próprio] [...] tanto a possibilidade como a necessidade são igualmente essenciais.»

¹⁸⁸Embora num contexto que já implica a consideração da alternativa entre regimes de sentido – e que, portanto, está muito para além da consideração da estrutura vital do indivíduo humano, a qual sempre lhe assiste, independentemente do regime de sentido em que a sua vida efectivamente se inscreva –, a seguinte passagem de *Ou/Ou* poderá, eventualmente, ajudar a esclarecer aquilo que se compreende como *necessidade*, ao ver-se aquilo que o desenvolvimento do indivíduo fundamentalmente de acordo com esta determinação tem a significar do ponto de vista existencial: «O estético, disse-se, é aquilo num homem por intermédio do qual ele é imediatamente aquilo que é; o ético é aquilo por intermédio do qual um homem se torna naquilo que se torna. Com isto não deve de forma alguma ser dito que aquele que vive esteticamente não se desenvolve; só que ele desenvolve-se na necessidade, não na liberdade, não ocorre qualquer metamorfose com ele, qualquer movimento infinito nele, por meio do qual ele chegue ao ponto a partir do qual ele se torna em quem se torna. Quando um indivíduo se considera a si mesmo esteticamente, então ele torna-se consciente desse «eu» como uma concreção em si mesma multiplamente determinada de vários modos [...]. Tu vês a partir daí que é que um desenvolvimento estético tem a significar, ele é um desenvolvimento como o da planta, e apesar de o indivíduo se tornar, ele torna-se naquilo que é imediatamente.» (*Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, pp. 215-216).

absoluta precisão para subsistir em vida, mas também o âmbito de tudo aquilo que não pode ser por mim alterado, que “é assim”, que “tem que ser”, que já está completamente determinado, que não é nem pode ser para o sujeito de outro modo que aquele sob o qual efectivamente é, inalterável pelo indivíduo, sem “pedido de recurso” possível. Por mera “necessidade” compreende-se, então, o momento existencial do fechamento, o momento que não mantém qualquer “em aberto”, isto é, um momento que é sem possibilidade.¹⁸⁹ trata-se como que da “masmorra” da vida, do ponto imediato desde sempre constituído para o indivíduo no interior do horizonte que habita e ao qual está vinculado – e que não depende do sujeito, que é irrecusável, sobre o qual o sujeito não pode incidir directamente para o modificar noutra coisa (caso em que, justamente, seria um possível e não algo de necessário, não um ponto de partida sobre o qual não se tem qualquer poder); está em causa tudo aquilo que não é “transferível”, que faz parte das regras da existência, que é como que a “tabela de elementos” que forma a própria estrutura da vida; está também em causa aquilo que acontece na vida de forma “inevitável”, aquilo para o qual a fuga é impossível, que limita e em relação ao qual não se tem alternativa senão a da obediência ou sujeição.¹⁹⁰ A necessidade corresponde, por conseguinte, ao “*puro*” *ser imediato do sujeito*, à sua realidade imediata, à facticidade do sujeito.¹⁹¹ Parece ser precisamente nesse sentido que Anti-Climacus afirma que «o necessário é precisamente o sítio».¹⁹²

No entanto, o indivíduo não é apenas «o sítio» necessário de si mesmo, mas de cada vez, originalmente, também possibilidade. Diferentemente daquilo que ficou anteriormente explicitado a propósito da relação entre possibilidade e necessidade, a possibilidade não se identifica exactamente – ou não se identifica apenas – com a ausência de obstáculos, de constrangimentos ou impedimentos, com a ausência de momentos já “resolvidos” para o sujeito, que o determinem imediatamente de modo resolutivo, como se a possibilidade correspondesse à abertura ou à libertação da restrição do necessário precisamente naquilo mesmo em que o sujeito é necessário. Além disso, não se trata simplesmente (nem sobretudo) de possibilidades fácticas, de variações de si possíveis na consecução de um projecto vital, mas *da possibilidade*

¹⁸⁹A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «a necessidade é aquilo que restringe com relação à possibilidade».

¹⁹⁰A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152: «o eu que ele é é algo muito determinado e, por isso, o necessário».

¹⁹¹A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «Na medida em que é ele próprio, é o necessário [...]».

¹⁹²A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151.

referente ao si próprio enquanto tal. Desta forma, não está em questão a possibilidade de “ser isto ou aquilo”, mas antes a alternativa entre ser e não ser si próprio, entre ser e não ser espírito, ser e não ser homem.¹⁹³ A possibilidade é, como no caso da infinitude, uma determinação subjectiva, a qual não tem primariamente que ver com a possibilidade de “x” ou de “y”, mas tem antes como assento originário a própria existência subjectiva, na medida em que o indivíduo, embora sendo necessário, não deixa de ser para si mesmo igualmente um possível – quer dizer, o sujeito tem-se a si mesmo em mãos, o haver de si está em aberto para si e, nesse sentido, ele precisa sempre da possibilidade.¹⁹⁴ Nesse sentido, à possibilidade corresponde a tensão na direcção de se tornar na determinação ideal posta por si mesmo, ou seja, identifica-se com o momento da infinitude enquanto determinação da idealidade da «unidade negativa».¹⁹⁵

A possibilidade é, pois, indispensável à vida. Ela é, na existência do «eu», análoga ao acontecimento da palavra: nem apenas as consoantes nem as vogais formam qualquer sentido, mas a dureza das consoantes precisa da abertura das vogais para exprimir algo – do mesmo modo, para a expressão do sentido de si próprio requer-se que, para a consciência, estejam dados tanto o momento incontornável da fixidez existencial do si mesmo, bem como a “janela” da possibilidade de si.¹⁹⁶ Anti-Climacus estabelece, ainda, uma analogia da dinâmica entre possibilidade e necessidade com o movimento da respiração: tal como acontece na respiração, que é um só acto composto de dois movimentos em direcções inversas (a inspiração e a expiração) e que, além disso, depende dos dois sentidos de “circulação” do fôlego para ser aquilo que é, isto é, para executar o acto que lhe é próprio, assim também a “manutenção em vida”, a “sobrevivência” da síntese depende de dois movimentos existenciais contrários, os quais se dão para o sujeito, enquanto síntese positiva de ambos os momentos, na unidade que é, para si mesma, consciente de si mesma como possível-necessária.¹⁹⁷ De facto, sem

¹⁹³ *Posfácio*, SKS 7, p. 224: o indivíduo é, «de acordo com a sua possibilidade, espírito».

¹⁹⁴ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «(...) na medida em que deve tornar-se ele próprio, é uma possibilidade.»

¹⁹⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «Na medida em que o eu, como síntese de finitude e de infinitude, está posto, está *κατὰ δύναμιν*; para agora tornar-se [si próprio], ele reflecte-se no *medium* da imaginação, e por meio disso revela-se a infinita possibilidade.»

¹⁹⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153: «O necessário é como meras consoantes, mas, para as pronunciar, requer-se possibilidade.»

¹⁹⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 155: «A personalidade é uma síntese de possibilidade e necessidade. Acontece, por isso, com a sua existência o mesmo que com o alento (a respiração), que é um inspirar e um expirar.»

possibilidade, o sujeito asfixia, pois não tem espaço de manobra, está “apertado” e preso a um sítio que não lhe permite o movimento, não pode “ir e vir”, não tem, no sentido próprio, qualquer caminho ou horizonte.

Finalmente, sublinhe-se novamente que todos estes pares dialécticos, ou todas estas sínteses são tão originárias quanto a unidade negativa, indissociáveis dela; elas só são “segundas” do ponto de vista abstracto, mas não do ponto de vista existencial. A «unidade negativa» inclui-as, pressupõe-nas como aspectos seus, de modo que a conformação concreta da existência imediata ou a configuração da vida que já tem uma relação consigo mesma (isto é, que já tem consciência de si como contradição) podem denunciar, de cada vez, uma predominância “indevida” de um dos elementos de cada par dialéctico sobre a vida. A isto corresponderão, precisamente, as figuras do desespero, tal como se encontram expostas em *A Doença para a Morte*, e sobre as quais se discutirá no §9.

PARTE II

O PONTO DE VISTA NATURAL COMO DESESPERO: O ESTÉTICO.

§7.

Estrutura do ponto de vista natural. O sentido do «imediato» enquanto regime de sentido: o sistema categorial estético enquanto regime de sentido do «ser».

A noção de visão da vida («Livs-Anskuelse») e sua desambiguação. As noções fulcrais do sistema categorial estético: afecção, disposição, talento. A afecção como momento fundamental do regime do «ser». Análise da disposição. O “aproveitamento” da existência, o espírito determinado como «dom» ou «talento» («Gave») e os diversos estádios do “aproveitamento” da existência. O limiar do «ser da vida»: breve referência ao regime existencial estético como tédio. Retorno ao tema da disposição: a conformação do olhar pela disposição como desespero. A possibilidade que se abre com a consideração do ponto de vista natural: a insatisfação da existência no “aproveitamento” da vida e a vida como doença.

Na parte I, procurou explicitar-se o significado da “determinação” imediata (“física”) que compõe, estruturalmente, o humano, por oposição à determinação ideal (“psíquica”), que constitui, de modo igualmente medular, o ponto de vista. Referiu-se como a “determinação” imediata nunca se dá enquanto tal para o sujeito: de facto, o momento imediato, sendo embora fundamental e possibilitante da vida individual, nunca é, como tal, acessível ao indivíduo, uma vez que corresponde ao solo cego da vida como pura afecção. Deste modo, o momento imediato da estrutura sintética ou da «unidade negativa» só se deixa isolar por abstracção – existencialmente, o imediato, enquanto componente da estrutura sintética, só é no quadro *a priori* da «unidade negativa». Algo como o “puro imediato” não existe para o ponto de vista que é o nosso, pois o imediato só se dá, é sempre, está de cada vez integrado vitalmente no acontecimento da síntese que o indivíduo é. Na realidade, ainda que o indivíduo leve a sua existência no acompanhamento do “toque” dos incitamentos do que há em si de mais imediato, ainda que ele de cada vez aja em convivência com aquilo que de mais imediato traz consigo – com o momento do desejo, da sensibilidade, da matéria –, o indivíduo tem, ainda assim, sempre um modo de existência que, à partida, *já não e*

nunca se identifica com o “puro imediato”. De facto, o indivíduo humano não é nunca mera força bruta ou energia vital anónima e tem sempre, por menor que seja, alguma forma de mediação; mesmo o indivíduo mais embrutecido tem, ainda assim, neste sentido, algo de idealidade, ainda que este momento se encontre presente nele no patamar mínimo possível. O sujeito já ultrapassou, à partida, o âmbito do “puro imediato”, a sua vida representa sempre um excesso relativamente a este momento constituinte de si. Por conseguinte, a modalidade existencial que se denominará de “imediate” (ou “estética”), e que é assim designada pelas suas características fenomenológicas (pela sua peculiar forma de inclinação para e de adesão ao momento imediato que constitui a existência) não deve ser confundida com o momento da síntese a que se dá o mesmo nome. Que o “imediate” possa constituir-se como modalidade existencial indica que este momento do ponto de vista pode ser perseguido pelo indivíduo como *fonte de sentido existencial* (tenha ou não o imediato condições para sustentar e responder a tal pretensão sobre si). Deste modo, o “imediate”, enquanto momento do ponto de vista, encontra-se, de algum modo, “organizado” na vida do indivíduo humano, na medida em que é a inclinação do sujeito para este momento da síntese, a perseguição daquilo que na vida mais se aproxima do “imediate” enquanto tal que se encontra a dispor o próprio horizonte vital. Neste sentido, o “imediate” é, também, uma categoria existencial, e, no caso em que seja o motor da vida individual, é a *categoria existencial dominante*, quer dizer, neste caso o “imediate” *funda o regime de sentido* no interior do qual o indivíduo se move e a partir do qual vive, é a *forma da sua vida*. Na medida em que é a fundação do sentido da perseguição vital, o “imediate” não só se encontra a agir no ponto de vista, como se encontra, a cada instante, a direccionar a “mira” da projecção vital – isto é, o “imediate” encontra-se a determinar os contornos específicos da existência concreta do indivíduo.

Tenha-se bem em conta, no entanto, que, como se disse atrás, o “imediate” não vem à realidade da existência de modo abstracto, “puro”, como tal (não vem à vida como o próprio momento da síntese enquanto tal, o indivíduo não pode existir unicamente sob a “determinação” imediata da existência), mas sempre *por intermédio de um horizonte* sobre o qual exerce a sua eficácia, de um conjunto de ideias ou categorias. Consequentemente, há um horizonte ou panorama existencial que traduz e precisa o “imediate” transformado em sentido vital. Quer dizer, o imediato pode constituir-se como um sistema categorial porque há determinações ideais (passe a

redundância) que estão constituídas como que ao serviço do imediato, ou melhor, que, sendo ideais (são estas e poderiam ser outras) permitem que vigore uma forma de existência desequilibrada, isto é, uma forma de existência em que o que é próprio do imediato tem mais peso, tem, por assim dizer, a primazia (e uma primazia total) na condução da vida – isto quanto a um primeiro sentido na noção de “categorias do imediato”. Mas, além disso, e por essa mesma razão, tais categorias estão no sujeito constituídas como o solo onde ele vive e “põe os pés para andar”, quer dizer, estão postas nele não como algo de ele que está à distância, mas como algo em que está, é e vive. Neste sentido, as categorias são do imediato porque são as categorias *nas* quais ele vive e vive-se sempre *a partir do imediato*, a partir de algo em que se está, a que se está vinculado, e a partir do qual se visa tudo o que se visa, toda a “restante idealidade”. Isto é, são categorias do imediato as categorias nas quais a vida é conduzida como que anonimamente e são *categorias* porque há uma condução por “caminhos”, por “vias” (isto é, não se vive a montante de qualquer determinação, não se vive “sem mais”); são do imediato porque, por um lado, se está nelas (se está já e sempre nelas) e, por outro, porque tendem para o cumprimento daquilo que o “ser imediato” requer.

Este parece ser, além disso, o modo existencial mais comum, habitual, aquele em que «*a maioria dos homens*» se encontra e vive a sua vida.¹⁹⁸ Constituindo-se como ponto de vista, o “imediato” não erige uma existência puramente deposta em si (no “imediato”), mas sempre, concomitantemente, numa ideia, numa qualquer forma de mediação, de determinação ideal. Quer dizer, por mais que o indivíduo se dedique à busca daquilo que de mais imediato há para si, ele só faz isso dominado por uma identificação daquilo que vale a pena na vida, independentemente do modo como esta identificação se tenha tornado disponível para si e tenha vindo a ser eficaz na existência – está-se, portanto, sempre sob a mediação, sob a idealidade.

Como se viu a respeito da estrutura sintética, o indivíduo é, de cada vez, os momentos da síntese em oposição; ora, do ponto de vista existencial, o indivíduo é

¹⁹⁸JJ:221, SKS 18, p. 211: «*Esta é a escala. O imediato. [...] Ora, a maioria dos homens vive num certo grau de reflexão e, por isso, nunca faz nada de puramente imediato, mas aldraba no imediato e na reflexão.*» O facto de o indivíduo ser um “aldrabão”, um “vigarista” não tem, em sentido estrito, que ver com o facto da condução da vida ter que acontecer sempre em ambiguidade (uma vez que o indivíduo é, naturalmente, a unidade dos opostos imediato-ideal e, nesse sentido, é estruturalmente “duplo”), mas parece ter antes mais estreitamente ver com o «comércio» de determinações, por meio do qual o indivíduo não se dá conta de que as categorias ideais não “cosm” as “linhas” da sua vida, ou de que aquilo que pensa e aquilo que vive estão em contradição, de que o momento imediato nele e o momento ideal nele não se “tocam” na existência. Cf. §5, pp. 94 e ss..

também sempre, naturalmente, “entre” o imediato e o ideal, ele *é* ambos os sentidos em oposição, vive em ambos os domínios, ainda que seja um deles o sentido *dominante* (que, nesse sentido, neutraliza ou subjuga a eficácia do sentido oposto sobre a vida, tornando-o insignificante e subsidiário de si mesmo). Vive-se, simultaneamente, *no* imediato e *na* ideia como componentes estruturais de si mesmo; todavia, o *sentido* existencial desta dualidade primária (da «unidade negativa») pode ser a perseguição do imediato, de forma que se constitui um regime de sentido que se poderia denominar de “imediato”. Noutros termos: não é por o indivíduo ser a oposição estrutural imediato-ideal que deixa de ser possível o encaminhamento da vida no sentido de um dos termos deste par dialéctico; simultaneamente, o aviamento de si em consonância com um dos momentos da oposição imediato/ideal não corresponde, em caso algum, a uma anulação da presença efectiva do outro momento sobre a perspectiva – e isto de forma permanente, não como algo de meramente pontual nela.

No “imediato”, compreendido desta forma, trata-se, portanto, de uma determinação de natureza modal (embora seja, também, uma “determinação” comum do ponto de vista humano): o “imediato” constitui um *tipo de abertura* do indivíduo à totalidade da existência, um determinado *posicionamento* em face do mundo e no meio dele. Desta forma, o imediato constitui-se desde logo de modo ideal na existência, quer dizer, o imediato é, de facto, o momento de *sentido* na vida natural. Noutros termos, precisamente devido à estrutura sintética da existência, o imediato não é apenas o “imediato”, ou seja, o imediato não é somente aquilo para que o sujeito existencialmente tende quando se abre à vida de acordo com o mais “físico” de si. De facto, o imediato também é isso, mas não apenas isso. Para o indivíduo, o imediato é um *sentido*, uma *categoria natural* da vida – ou seja, o imediato é idealmente determinado. No entanto, mais precisamente, o que acontece não é que o imediato (aquilo para que o sujeito espontaneamente se inclina e persegue na existência enquanto afim da afecção, do desejo, da “matéria” da vida) constitua, enquanto tal, significado existencial, como que por si mesmo, mas antes que há uma determinação ideal que gere desde sempre a vida – por meio da qual parece ao sujeito valer a pena, por exemplo, seguir na vida de acordo com as suas inclinações imediatas. Além disso, esta determinação ideal é tida como imediata, isto é, esta determinação não é considerada no seu carácter ideal, mas é tida *como natural*. Acontece que, porque o sujeito vive imediatamente este momento ideal de sentido, este instante não surge na sua idealidade, por assim dizer, mas é vivido

como correspondendo ao próprio «ser assim» das coisas, de modo que, *na realidade*, o momento ideal é imediato. Quer dizer, vive-se a partir de uma determinação ideal ou de um conjunto de determinações ideais que é ou são tidas por imediatas – isto é, são tomadas como o próprio *ser* ou *natureza da vida*, a *sua consistência* própria, e nunca vêm à existência na sua idealidade (motivo pelo qual nunca se coloca a questão de uma alternativa a esta forma de constituição da vida, como se verá). O sujeito vive imediatamente a partir de determinações ideais a que nega, existencialmente, a idealidade, que toma por imediatas, isto é, que identifica com o próprio solo da existência, com o que a vida efectivamente é, sem mais. Está, assim, sempre dada a idealidade da vida, ainda que esta esteja constituída de modo imediato – e o indivíduo adere sem protestos à idealidade, tem-na como *o ponto de partida da vida*, o seu *instante mais original e primeiro*, no qual e a partir do qual toda a vida se desenrola, como se a vida *em si mesma* fosse, justamente, esse momento de sentido que está naturalmente posto para si. Em suma: há um sentido que está naturalmente posto, de tal modo que é vivido como imediato, ainda que não o seja. Deste modo, não apenas o mais imediato da vida exerce pressão sobre o indivíduo, mas também o momento de sentido que está sempre posto para si e que se encontra a configurar, atematicamente, o horizonte dado da vida.

Torna-se, neste momento, conveniente precisar o sentido de imediato que se encontra a agir no (e a dar a direcção ao) ponto de vista habitual. Na obra de Kierkegaard, está em causa que ao sentido do “imediato” como momento fundamental da perseguição vital do indivíduo corresponde a modalidade existencial *estética*. De facto, ao regime existencial a que antes se deu o nome de “imediato” também se chama *estético* por motivo da sua dependência da *sensibilidade* como ponto de partida da focagem e fito da vida (do momento da sensação, da matéria, do desejo, da afecção). Assim, não está aqui em causa nada de “artístico”. Convém também despistar de uma outra interpretação de “estético” que induziria em erro: aquela que tem que ver com a interpretação deste regime de sentido como absolutamente centrado no prazer, no sentido de fazer de cada indivíduo qualquer coisa de aproximado a um Don Juan. De facto, poder-se-ia pensar que o sujeito que vive de acordo com a modalidade existencial estética viveria meramente em prol da simples conservação, nutrição, crescimento e maximização de tudo aquilo que é origem de prazer. Desta forma, por exemplo, o indivíduo do modo estético da existência não comeria para sobreviver, mas viveria,

literalmente, para comer, teria aí todo o seu ser, empregaria aí todas as suas energias, só existiria nisso, viveria completamente para isso (e o mesmo se poderia aplicar a qualquer fonte concreta de prazer) – o prazer, entendido como o usufruto da vida desta forma, seria a motivação do indivíduo, a procura de instantes de prazer seria a pedra de toque desta forma de vida. A desformalização deste regime seria variadíssima, tão extensa quanto aquilo que pode proporcionar prazer ao indivíduo, atraindo-o para si; no entanto, todas as desformalizações seriam redutíveis ao prazer como princípio orientador da existência. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o sujeito vive no estético, que se emprega aí a si mesmo completamente, que a sua vida está configurada por esta inerência ao e dependência dos prazeres da vida, que ele é apenas no modo do prazer e nada mais, sem qualquer ponto de apoio a montante do estético assim compreendido, o qual conferisse um significado mais profundo ao estético enquanto a busca dos prazeres da vida. O estético assim compreendido seria, por conseguinte, aquilo pelo qual o indivíduo seria “engolido”, ele faria do estético (do prazer) vida. O indivíduo concederia ao elemento estético (ao prazer) dominar e supervisionar todas as regiões da sua existência, reduzindo-se a elas, isto é, neutralizando os outros âmbitos da existência em que o elemento estético fosse de algum modo secundário, de sorte que estes âmbitos não seriam existencialmente determinantes (não existiriam para o sujeito). Quer dizer, para além da perseguição do prazer, não haveria quaisquer outros âmbitos da vida – os outros âmbitos, ao serem considerados, seriam vistos de acordo com as suas potencialidades de fornecimento de satisfação ao indivíduo, tudo o que apareceria no horizonte do indivíduo estaria em função das possibilidades de usufruto estético neste sentido. Poderia, então, pensar-se que esta possibilidade de sentido corresponderia à eficácia bruta da força anónima do desejo, personificada ou corporizada em Don Giovanni. Neste sentido, o próprio Kierkegaard teria declarado a factibilidade da possibilidade de reclusão do indivíduo humano ao âmbito mais “imediatamente imediato” da existência, por assim dizer, a possibilidade de recondução do indivíduo ao acontecimento puramente sensível, desprovido de qualquer “sinal” de idealidade.

No entanto, não é isto que está em questão no regime existencial estético. Deve ter-se em conta que, de facto, a modalidade existencial estética tem uma peculiar relação ao prazer, como se verá; mas o prazer em causa nela é *o prazer da própria vida* enquanto tal, e não está nela *fundamentalmente* em questão, de modo nenhum, a procura desenfreada da satisfação nas suas múltiplas formas (embora, como se verá também, ter

a procura do prazer como motor vital seja uma das formas, mas *apenas um* dos aspectos possíveis, que pode assumir o regime existencial estético). Diferentemente, a modalidade existencial estética identifica-se com a *circunstância natural* do indivíduo, com a normalidade da vida, com o seu quotidiano. O indivíduo “estético” não se identifica, de modo algum, com um “caçador” de prazeres; além disso, o indivíduo do regime estético não só não é imediatamente a força anónima pura do desejo que está em causa em *Don Giovanni* (mas é, antes, sempre e de cada vez um composto original de imediato – ideal), como não pode ser nunca reduzido a esse momento, o qual não existe *para* o indivíduo humano como tal. Don Juan é a ideia da genialidade sensual, uma abstracção daquilo a que corresponderia o momento da pura sensação (o momento estético posto “em si mesmo”), o qual não é nunca para o indivíduo humano.¹⁹⁹ Diferentemente, o estético, para o indivíduo humano, identifica-se com o *regime de sentido do «ser»* e isso pode incluir, com adiante se dirá, um grau de “refinamento espiritual” e de profundidade intelectual extraordinários.

Nas palavras do Juiz Vilhelm, «*o estético num homem é aquilo por intermédio do qual [“hvorved”] ele é imediatamente aquilo que é; o ético é aquilo por intermédio do qual ele se torna naquele [em] que se torna.*»²⁰⁰ Sendo assim, o estético é o meio que consente ao indivíduo ser imediatamente o seu ser, espontaneamente, pelo simples facto de estar a ser. Quer dizer, o estético corresponde, do ponto de vista existencial, ao *ser* do indivíduo (por oposição ao regime existencial ético, o sistema categorial do *tornar-se*, que não será aqui analisado). O regime estético é suportado, dominado pelo «*ser*»: de facto, neste sistema categorial aquilo que constitui sentido é o «*ser*» do indivíduo. Do ponto de vista existencial, isto significa que o indivíduo encaminha a sua existência em conformidade com o seu modo imediato de ser, isto é, em consonância com aquilo que *é*, deposto e descansando no acontecimento dado de si mesmo. Na vida, está apenas em causa o vivê-la (ainda que isso inclua a tarefa da sua maximização), porque o «*ser*» da vida (aquilo em que ela consiste, aquilo que ela é) já está disponível (e está, neste regime de sentido, previamente disponível) para o sujeito, pelo que não há quaisquer “atrasos” que corresponderem à procura de significado existencial.

De facto, a questão do sentido (o problema sobre aquilo que se pode estar chamado a «*ser*» não estar imediatamente disponível) nem sequer se coloca, ou coloca-

¹⁹⁹Sobre Don Giovanni, v. §5, pp. 44 e ss..

²⁰⁰*Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, pp. 173-174.

se apenas no interior de um horizonte existencial que já solucionou, à partida, a questão do sentido, pois o indivíduo vê-se a si mesmo atematicamente (isto é, sem consciência de si) – tal como é sem consciência de si que ele integra o horizonte de que “bebe” o seu sentido: ele «é» (ou seja, já se é aquilo que de fundamental há para «ser», ou a “base” sobre a qual assenta a própria vida está garantida, não faz problema – o significado existencial está exposto, manifesto com o próprio acontecimento da vida que «é»; não se põem, habitualmente, quaisquer questões que só surgem noutra “ordem” existencial, como a de se encontrar arredado, “deslocalizado”, desacertado da posição existencial que lhe é própria, ou surgem questões somente quando, por quaisquer acontecimentos, o significado existencial em funcionamento é abortado, impedido de se aviar). Aqui trata-se de que, para o indivíduo do regime existencial estético, o significado da vida está *oferecido com a vida*, faz parte da “bandeja” da vida, o significado da vida é a própria vida tal como acontece, sem mais, pelo que *o propósito da vida descansa*, desde logo, *em si mesmo*: há, simplesmente, que viver a vida, que é aquilo que “é”.

Além disso, e por esse mesmo motivo (porque o sentido já está disponível), este regime de sentido depende, no fundamental, de condições que não estão nas mãos do indivíduo nem foram postas por ele, mas que estão dadas com a própria vida imediata. Nesse sentido, o indivíduo encontra-se já determinado pela própria vida, não se decide a si mesmo a partir de si, não é autónomo no encaixe vital de si mesmo, mas é totalmente dependente e está completamente “à mercê” de elementos extrínsecos ou do exterior, de uma posição de sentido já decidida para si e da qual ele simplesmente vive. O indivíduo não tem qualquer responsabilidade pela posição das condições em que a sua vida naturalmente decorre (embora possa ser responsável pela manutenção de si no interior deste regime e também responsável, e em alto grau, pelo esforço da maximização de tudo o que a vida lhe põe ao dispor). O «ser» é, portanto, o significado de si mesmo para si mesmo. O indivíduo está *afinado pelo «ser»* “assim” das coisas, vive *mediante* o «ser». Nesse sentido, o «ser» é a sua motivação fundamental, aquilo no interior do qual o indivíduo de cada vez é e por mor do qual ele se movimenta ou persegue alguma coisa. O indivíduo faz vida mediante o estético, também porque ele mesmo emprega o «ser» “assim” de si mesmo (da vida) como “*moeda de troca*” na para a sua vida, ele toma para si o «ser» como a primeira e última motivação de tudo aquilo que faz na vida, é por intermédio do «ser» que ele se avia a si mesmo na vida.

Deve notar-se, por outro lado, que, pelo facto de o regime existencial estético constituir uma totalidade de sentido, a qual corresponde ao «ser» (ou seja, a qual está *ontologicamente fechada*, por assim dizer, completamente determinada), toda a possibilidade de significado para a vida que não a possibilidade correspondente ao regime existencial estético está reduzida ao silêncio, destituída de “voz”. Na realidade, esta questão nem sequer se põe para quem vive imerso no «ser», pois o regime do «ser» já arrancou pela raiz a possibilidade de surgimento de uma tal possibilidade. O «ser» é o impulsionador do empenho vital, o «ser» é o ponto a partir do qual o indivíduo se lança à vida, o sentido, já para si estabelecido, no interior do qual e para o qual o indivíduo vive, sendo a mediação do seu acesso ao horizonte em que se encontra e a “luz” do seu ponto de vista. Consequentemente, o indivíduo «*vive em e mediante e de e para o estético nele*». O regime de sentido estético é, assim, simultaneamente aquilo no interior do qual, o “meio”, o ponto a partir do qual e o fíto ou o ponto para o qual do indivíduo.²⁰¹

Tudo aquilo que o indivíduo faça na e da vida, no interior deste regime de sentido, não corresponde, portanto, a algo como um *tornar-se* (o regime de sentido do «*blive*», por oposição ao regime de sentido do «*være*»), senão ao “tornar-se” do ponto de vista fáctico, regional (o qual produz uma mudança inessencial para o regime de sentido, sem interferência com o sistema categorial existencial em vigor); as tarefas da vida, no âmbito do «ser», as transformações de si que ocorrem, aparentemente, em vista de um projecto de “conquista” de si correspondem, meramente, a um desenvolvimento do próprio regime do «ser» – de tal modo que toda a movimentação vital, toda a maximização de si mesmo está condicionada pela (e presa à) determinação daquilo que o sujeito imediatamente já é.

Nesse sentido, o indivíduo vive constantemente no mesmo “ponto” da vida, *pisa* de cada vez *o mesmo solo* da existência, *marca passo* no estético – aquilo *do* qual, *para* o qual, *mediante* o qual e *no* qual ele vive é sempre o mesmo “sítio” da vida. E, assim, não se pode propriamente falar de progressão no horizonte vital, pois não se levanta sequer a questão da possibilidade de um panorama transfigurador do sentido imediato da vida: tudo aquilo que *é para* o sujeito está no interior da fronteira do estético, ou o estético corresponde a tudo aquilo que há para o indivíduo. Noutros termos, o indivíduo

²⁰¹ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 174: «Aquele que vive *em e mediante e de e para* o estético nele, esse vive esteticamente.»

que vive esteticamente não tem qualquer ponto de vista para o horizonte em que vive, uma vez que a sua perspectiva é completamente dominada pelo «ser»: o indivíduo vive ferreamente enraizado no “ser assim” de tudo o que aparece, do “ser assim que as coisas se passam e são na vida”.

Isto tem que ver com o facto de o regime existencial estético constituir uma *visão da vida* («*Livs-Anskuelse*»). Nos termos do Juiz Vilhelm: «*Cada homem, por menos dotado [«begavet»] que seja, por mais subordinada [«underordnet»] que seja a sua posição na vida, tem uma urgência [«Trang»] natural para formar uma visão da vida [«Livs-Anskuelse»], uma representação do significado da vida e do seu propósito [«Formaal»]*».²⁰² Acontece que, no caso do indivíduo “estético”, esta visão da vida já lhe foi previamente “preparada” e servida, é-lhe dada como que “mastigada”, sem ele nada ter que fazer senão “engoli-la”; na realidade, o indivíduo, à partida, já se assimilou à visão da vida que a própria vida lhe tem naturalmente destinada. Quer dizer, para o indivíduo estético está sempre já dada à partida a «*representação do significado da vida e do seu propósito*», de tal modo que a orientação, o eixo sob o qual constrói a existência não precisa de ser procurado (note-se, uma vez mais, que essa questão nem sequer se põe, habitualmente, para o indivíduo estético).

Em *Dos Papéis de Alguém Ainda Em Vida*, diz-se da visão da vida que é um «*panorama total*» («*Total-Overskuelse*»).203 Trata-se, nela, de uma visão sobre a totalidade da existência, a qual (existência) parece expor o seu sentido nesse olhar sobre si. Mediante a visão da vida, toda a existência está subsumida nessa mesma vista de conjunto, nesse modo de abarcar, de um só golpe, o sentido da existência, de tal modo que é a partir dessa vista de conjunto (da visão da vida) que o desenrolar da vida do sujeito recebe, a cada instante, o seu significado. Por sua vez, o sujeito compreende-se a si mesmo ao modo da visão da vida que o rege, de acordo com essa visão, sob o relance desse panorama, pelo que a visão da vida corresponde, por outra parte, a uma forma de reconhecimento de si mesmo. Ainda nos *Papéis*, Kierkegaard afirma algo sobre a precisão da presença de uma visão da vida no romance, mas cujas determinações podem bem ser aplicadas à própria vida: «*Uma visão da vida é, na realidade, a providência no romance, ela é a sua unidade mais profunda, que concede a este o ter o centro de gravidade em si mesmo; ela liberta-o de se tornar arbitrário ou sem propósito, na*

²⁰² *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 175.

²⁰³ SKS 1, p. 38.

*medida em que a intenção [«Hensigten»] está imanentemente presente em todo o lado na obra de arte».*²⁰⁴ De facto, a visão da vida tem *carácter providencial*, por assim dizer, na medida em que põe a vida à sua guarda; a visão da vida direcciona, consequentemente, a própria vida (as formas de mobilização, de encaminhamento vital do indivíduo). Deste modo, todos os momentos da existência estão sob a determinação da visão da vida, encontram-se “contraídos” nela, por forma que a própria vida não é (ou não parece ser) um somatório de situações avulsas, sem nexos, descoordenadas, mas antes constitui-se numa forma qualquer de unidade (ainda que esta unidade seja de carácter meramente formal).²⁰⁵ Desta forma, a visão da vida declara o «centro de gravidade» do indivíduo, a determinação fundamental em que ele se apoia e à qual sempre remete no encaminhamento de si – sendo, por isso, omnipresente à vida e forjando a própria vida na sua totalidade, como um farol que projecta a sua luminosidade a partir do leito da existência.

A noção de *visão da vida* («*Livs-Anskuelse*») deve, no entanto, ser desambiguada, uma vez que não é unívoca na obra de Kierkegaard. Deste modo, se em *Dos Papéis de Alguém Ainda Em Vida*²⁰⁶ a visão da vida é um acontecimento que é objecto de *aquisição* por parte do sujeito²⁰⁷ (nesse sentido, não haverá visão da vida na existência estética, uma vez que a consideração da vida em causa nela está pressuposta no próprio acontecimento da vida natural e não foi fixada pelo sujeito), por outro lado,

²⁰⁴SKS 1, p. 36.

²⁰⁵Na realidade, pode acontecer que a própria determinação da “visão da vida” em questão seja de “natureza” múltipla ou excêntrica relativamente ao indivíduo, por mais estranho e contraditório que isto possa parecer. Quer dizer, pode acontecer que a visão da vida em questão não seja de índole tal que permita uma verdadeira unificação dos momentos particulares da vida sob si mesma, mas que os mantenha numa unidade meramente formal que fica muito aquém da sua unificação real, num sentido mais profundo – *tal é, precisamente, o caso da visão estética da vida*. Quer dizer, a própria visão da vida pode ser, enquanto tal, inviável, pode estar acima das suas possibilidades, ser a promessa de algo que não tem para dar. Pode, de facto, haver unidade formal sem unificação do sentido, pelo que a visão da vida pode operar a primeira sem conseguir produzir a segunda. A visão da vida tem que poder configurar o próprio olhar do indivíduo sobre a vida no seu todo, de permitir que ele se empregue a si mesmo completamente na vida de acordo com esse olhar. Por este motivo, a visão da vida viável não pode ter como conteúdo fundamental uma determinação ideal “qualquer”. Nesse sentido, também em *Papéis* (SKS 1, pp. 34-35), Kierkegaard afirma que a visão da vida não se identifica com uma qualquer determinação ideal enquanto tal, muito menos com uma «*ideia fixa*», ou seja, a visão da vida não pode corresponder a uma determinação ideal finita, ainda que esta “martele” com insistência e pressione cada um dos momentos da vida do indivíduo.

²⁰⁶SKS 1, pp. 5-57.

²⁰⁷Deste modo, a visão da vida em causa em *Papéis* tem um *poder «constituente»* relativamente à própria organização vital e à composição de pesos de significado no interior da existência, daquilo que “entra” e “não tem lugar”, daquilo que tem importância e daquilo que é uma ninharia na vida como momento significativo do cumprimento do propósito dela. (SKS 1, p. 38: «o panorama total constituente» («*den constituerende Total-Overskuelse*»)).

nos termos do texto da segunda parte de *Ou/Ou*, «*O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Elaboração da Personalidade*»²⁰⁸ há, de facto, uma visão da vida natural – estética – na medida em que há um regime de sentido em funcionamento. De facto, em *Papéis* a visão da vida é algo que se “põe de pé”, se origina, se dá («*komme istand*») por intermédio do próprio indivíduo que procura reconduzir a si mesmo as «*expressões isoladas*» do seu curso vital; por meio deste esforço, chegará para o indivíduo o instante em que se espalha uma «*estranha luz*» sobre a vida, em que a «*vida se compreende para trás* («*baglænds*») *mediante a ideia*»,²⁰⁹ algo para o qual não é necessário ter compreendido todas as particularidades isoladas da vida, todos os seus detalhes. Acresce a isto que Kierkegaard afirma que o não alcançar (o ter falhado) este momento da existência implica o carácter de *paródia* de toda a tarefa da vida a que o sujeito se comprometa. De acordo com esta compreensão, a ausência de formação de uma visão da vida implica que a tarefa da vida já se dê como solucionada, resolvida («*løst*»),²¹⁰ ou que nunca se consiga solucionar («*aldrig bliver at løse*»).²¹¹ Quer dizer, pode dar-se a si mesmo, pôr-se para si mesmo uma tarefa para a vida que esteja desconectada de uma visão da vida que se encontre a montante da tarefa, em cada instante a sustentá-la e a conferir-lhe significado (por conseguinte, ainda que se dê por resolvida, a tarefa nunca chegou, de facto, a estar «*ligada*», «*atada*» a uma fonte de significado).²¹² Nesse sentido, a visão da vida, de acordo com os *Papéis*, implica necessariamente uma «*transubstanciação*» do carácter atómico da experiência, nunca se identifica com a instanciação objectiva daquilo por que se passou²¹³ – ora, a visão da vida estética em

²⁰⁸SKS 3, pp. 153-314.

²⁰⁹Kierkegaard afirma que a expressão é de Daub. No entanto, o comentário dos SKS a este passo localiza-a em Baader, *Vorlesungen über Speculative Dogmatik*, parte I, Estugard/Tübingen, 1828, p. 80.

²¹⁰Ora, que a tarefa da vida se dê como solucionada é, justamente, aquilo que corresponde ao regime do «*ser*».

²¹¹SKS 1, p. 33.

²¹²SKS 1, p. 33: «Se ainda não se trouxe isso a este ponto [ao ponto da compreensão retroactiva da vida por meio da ideia], sim, então carece-se completamente da compreensão do que isto quer dizer, então chega-se ao ponto de se propor para si, ao modo de uma paródia, uma tarefa para a vida («*en Livs-Opgave*»), ou por meio de que aquela já está resolvida [«*løst*»], se se quiser – apesar de, num outro sentido, ela nunca ter estado atada [«*knyttet*»] – ou por meio de que ela nunca se chega a resolver.» Note-se o jogo de palavras entre «*løst*» e «*knyttet*»: «*løst*» pode significar «*resolvido*», «*solucionado*», mas também «*desligado*», «*desamarrado*», donde a sua oposição a «*knyttet*». Está em causa que uma vida que se coloca a si mesma uma tarefa desligada de uma visão da vida parece estar resolvida, mas com isso também está deslaçada de um significado que a sustente, motivo pelo qual é uma paródia, uma vida que falha um significado mais profundo da vida, que lhe passa ao lado.

²¹³SKS 1, p. 32: «Uma visão da vida é, nomeadamente, mais que a súpula ou a soma de proposições, mantidas na sua neutralidade [«*Hverkenhed*»] abstracta; ela é mais que a experiência, que como tal é sempre atómica – ela é, a saber, a transubstanciação da experiência, é uma segurança em si mesma inabalável conquistada a toda a *empeiria* [...]».

causa em *O Equilíbrio entre o Estético e o Ético* não pressupõe qualquer transformação do rosto dado da vida (nem da experiência, como componente fundamental da localização e orientação vitais do indivíduo), mas corresponde justamente a esse mesmo rosto tal como é anonimamente oferecido à existência natural. Independentemente do modo da sua constituição (o ter-se como algo a obter para si ou como algo que já está inscrito na vida natural), a visão da vida tem, em ambos os textos, alguns traços essenciais comuns; a diferença fundamental entre ambas as considerações parece residir no aspecto específico da sua forma de constituição (num caso, é um acontecimento derivado e não necessário do passar-se pela existência, no outro caso é uma precisão do indivíduo humano, algo sem o qual ele não pode passar). Em qualquer caso, trata-se sempre de haver uma estrutura categorial em vigor, da determinação de sentido que une todos os momentos da vida sob uma mesma representação (independentemente do facto, também significativo, de ter tido que ser formada ou de já se encontrar disponível para o indivíduo).²¹⁴

A formação de uma visão da vida, o estabelecimento de um panorama para a existência não é, portanto, um problema do regime estético enquanto tal, o qual assenta numa representação da existência baseada em pressupostos dados, não examinados, espontaneamente assumidos e não postos pelo indivíduo, “decididos” para ele e não por ele. De facto, nos termos de *O Equilíbrio entre o Estético e o Ético*, que haja uma «urgência natural» em ordem à formação de uma visão da vida implica que aqui está em causa uma precisão básica do indivíduo humano, de tal modo que não se pode abdicar dela (quer dizer, de tal modo que ela tem necessariamente que se formar), visto que ela se transforma numa indispensável condição da existência, numa necessidade básica própria da vida (e não é algo de facultativo, que pode acontecer ou não acontecer). O indivíduo é, portanto, sempre sustentado, levado na vida pela visão que tenha dela, pelo panorama que se abre para si ao debruçar-se sobre o horizonte da existência. No regime de sentido estético, todavia, esta precisão de constituição de uma visão da vida já se encontra satisfeita (o que é o mesmo que dizer que o indivíduo se encontra no regime do «ser»), quer dizer, o indivíduo já se encontra deposto numa representação do sentido (e, dessa forma, não a constitui, mas apenas a recebe). O indivíduo estético está, portanto, já instalado numa visão da vida da qual depende para a

²¹⁴Este é o motivo pelo qual se optou por citar algo de *Dos Papéis de um Homem Ainda Em Vida* que pudessem contribuir para o esclarecimento desta noção.

sua orientação vital. No ponto de vista estético, há uma consideração da vida que se impõe, tendo, à partida, reclamado para si a validade de si sobre a totalidade da existência.

Deste modo, a visão da vida é *comunicada pela própria vida*: de forma inexplicita, inconsciente, o sujeito reconhece à vida o direito de estatuir a consideração dela que o sujeito deverá ter – e, nesse sentido, reconhece atematicamente à vida a competência para dirigir a sua orientação vital. A visão da vida estética “diz” o conhecimento que importa ter na vida, aquilo em torno do qual tudo se joga, aquilo em que se deve assentar a existência, sem que no entanto haja, no sentido próprio do termo, uma compreensão daquilo que essa visão da vida efectivamente pressupõe, das teses sobre as quais se erige, etc. Nesse sentido, a consideração estética da vida é, simultaneamente, *anónima e dogmática*. Isto parece acontecer em virtude da *autoridade* que o sujeito, sem se aperceber disso, reconhece à vida. De facto, numa relação de autoridade, tem-se como válido um determinado ensinamento, e isto não em função da acuidade do acesso ao sentido dessa tese, mas tão-só em função do próprio modo de relação a quem o comunica. Na visão estética da vida, está em causa uma *instrução* da vida: trata-se da autoridade, anónima e arbitrária, da própria visão da vida, de uma consideração sobre a totalidade que não foi revista pelo indivíduo, mas que lhe é imposta, sendo que ele já a aceitou à partida como o sentido da própria vida (o qual, contudo, não foi escolhido por si).²¹⁵ O indivíduo já está, à partida, “vitimizado” pela ou sob a influência totalizante da visão da vida que opera “nas suas costas” e o seu auto-reconhecimento é definido, desde logo, como um resultado ou um produto dessa visão da vida que trabalha “longe” da sua vista. O indivíduo vive no interior dessa pressuposição que a vida comunica: a vida é “assim”, “é”, é o “ponto zero” a partir do qual o sujeito pode procurar desenvolver as determinações que pertencem ao seu «ser».

Considerem-se as determinações fundamentais da visão estética da vida ou do regime de sentido do «ser»: a afecção, a disposição, o talento ou dom («*Gave*»). Estes momentos essenciais do estético correspondem sempre a determinações que estão naturalmente disponíveis para o indivíduo, sem que tenham sido objecto de aquisição por si, mas que lhe assistem pelo mero facto da sua existência imediata, como algo que ele desde sempre já recebeu, que “herdou” e no interior do qual existe.

²¹⁵O Juiz Vilhelm refere, por mais de que uma vez, que as visões da vida «*ensinam*» («*lære*»). Cf. *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, pp. 177, 178.

Afecção. No §4, procurou esclarecer-se o significado de afecção como próprio do momento “físico” ou imediato do ponto de vista, isto é, como elemento da estrutura dialéctica ou da «unidade negativa».²¹⁶ Enquanto momento da «unidade negativa», a afecção corresponde ao solo indeterminado da existência, às alterações anónimas do indivíduo pelo mero facto de estar vivo. Ora, as modificações espontâneas de si são sempre variações do *prazer da vida*, ou seja, da tensão fundamental que prende o indivíduo à “pura” existência. O momento de mais estreita relação do indivíduo ao facto da afecção traduz-se na perseguição do prazer (como repleção do desequilíbrio introduzido por uma qualquer necessidade de teor imediato), isto é, no evitamento da dor (na fuga ao desequilíbrio provocado pela necessidade). No regime estético, porém, o momento do prazer/dor é amplificado: não se trata apenas do “prazer da vida”, enquanto prisão ao momento imediato da existência, mas está em questão o prazer/dor que se experimenta em cada momento da vida como tal. Quer dizer, a afecção aqui em causa não se identifica com precisões físicas (como a necessidade de comida, de bebida, de dormida), mas com tudo aquilo que se passe no horizonte vital como origem de prazer ou dor. Isto é: neste momento, não se trata já da consideração abstracta da estrutura sintética (em que se procurou isolar o momento “físico” ou de afecção da vida como um dos elementos da dialéctica natural da «unidade negativa»), mas está em questão a ocorrência de afecção na vida individual enquanto tal, quer dizer, na existência da síntese, da «unidade negativa», no interior da existência psicofísica.

Desse modo, a afecção não pode agora ser tida (algo que só se deixa fazer por decepamento da realidade da circunstância vital) na sua identificação com o momento imediato da síntese, mas deve ser sempre posta em relação com a estrutura natural enquanto tal, isto é, com o indivíduo na sua qualidade de composto de psíquico e anímico. Consequentemente, porque é síntese e porque a afecção o constitui, o indivíduo está sempre sujeito à variação imediata, não decidida de si mesmo como unidade psicofísica: a variação (não decidida por si) de si mesmo dá-se no interior da própria unidade psicofísica, é ao modo desta unidade, é-lhe conforme. Neste sentido, a afecção (enquanto dor/prazer) tem impacto sobre a síntese enquanto tal, de sorte que a

²¹⁶Porque já se desenvolveu o tema da afecção no §4, ele será aqui apenas brevemente mencionado, na medida em que abre para a compreensão do regime categorial estético, como uma das suas determinações fundamentais.

dor ou o prazer que se experimenta, que sempre acompanha cada instante da vida, devem ser aqui vistos como acontecimentos psicofísicos.

Por conseguinte, não há apenas modificações de si relacionadas com as urgências mais básicas, mas também se experimenta dor ou prazer diante dos acontecimentos da vida, por exemplo: a dor por algo ou alguém de que se sente a falta, o prazer que consiste na ausência de dor ou na posse de um qualquer bem desejado, etc. Tudo isso são experiências constantes da vida – o indivíduo está sempre num momento de dor ou de prazer, há sempre uma determinação positiva ou negativa a acompanhar a vida, de modo contínuo, quer dizer, a afecção é uma constante da vida humana enquanto tal (e é, neste sentido, uma condição de possibilidade da vida).

Ao contrário do que se viu ser o caso do momento “puramente” afectivo da vida, a dor/prazer que se experimenta deixam-se, agora, identificar – isto é, podem ser trazidos à linguagem, à determinação ideal. De facto, o momento da afecção tem um peso fundamental no regime estético, não apenas nem sobretudo porque esteja estruturalmente presente no indivíduo, mas antes pela dependência que o indivíduo tem deste momento da vida imediata (deste momento da «unidade negativa») no encaminhamento da própria existência. Esta dependência exprime-se na tendência para o indivíduo confundir o facto da afecção (o modo específico da sua presença em cada instante, a pressão que constantemente exerce sobre o indivíduo) com o sentido da própria vida. Ainda que a afecção incida apenas sob o *modo de sentir-se*, o indivíduo toma-a por uma *questão de sentido*, de modo que a dor ou o prazer se tornam critérios de acesso à realidade, forças motoras da existência, e não meros acontecimentos que fazem inerentemente parte do facto de se estar vivo, sem qualquer significado que os transcenda (o que seria também uma possibilidade). De facto, no indivíduo do regime do «ser» verifica-se uma forte inclinação para confundir as alterações imediatas de si, em sentido genérico (se há prazer ou dor em determinado momento da vida) com indicações, *transmitidas pelo próprio «ser» da vida*, sobre a validade do encaminhamento da existência, sobre o seu valor, sobre a sua “natureza” (por outras palavras, sob o próprio «ser» da vida). Desta forma, o indivíduo do regime estético tende a considerar que na afecção se dá *uma comunicação do próprio «ser» da vida enquanto tal*, o qual revela, na dor/prazer, o seu *autêntico rosto*. O prazer e a dor não têm, então, carácter neutral (meramente fáctico) quanto ao posicionamento do indivíduo na existência, mas encontram-se transformados em determinações fulcrais para o ponto

de vista sobre a vida. Por sua vez, a possibilidade disto abre caminho para a consideração da disposição como determinação fundamental do regime do «ser».²¹⁷

Disposição. De facto, na disposição é a relação imediata ao conteúdo concreto que a vida de cada vez apresenta (ser agradável ou desagradável) que determina o contacto com a vida, o “saber” acerca da vida, numa reflexão da própria disposição em afirmações sobre o teor da existência (está-se amargurado e afirma-se a amargura da própria vida, está-se cheio de contentamento e diz-se que a vida é bela, etc.). Na disposição, aquilo que de cada vez se *sente* acerca da vida transforma-se em medida do *juízo* dela, é tomado como critério de verdade relativamente à “essência” dela. Desta forma, o “saber” da vida da disposição não tem qualquer estabilidade, não é nunca “o mesmo” (senão acidentalmente), pelo que não pode acompanhar cada um dos momentos da existência na independência dos conteúdos que a preenchem (ou seja, não é “saber” nenhum). Vista sob o olhar disposicional, a vida “é assim”, como poderia (e como poderá, no momento imediatamente seguinte) ser de outro modo – ou seja, o sentido vital é passível de ser determinado de modos contraditórios, ele é *plástico*, tem um carácter mutante, “camaleónico”: não é em nada fixo, decisivo, é extremamente vulnerável, transitório, pois está sempre à mercê dos “ventos” da existência, das modificações dela (mas reivindica-se, para cada variação disposicional na avaliação da vida, a mesma legitimidade, que é de cada vez “absoluta”, porque correspondente à “verdade” sobre a vida, de acordo com o indivíduo que vê a vida sob a luz da disposição). Assim, é uma possibilidade intrínseca ao “saber” da disposição sobre a vida o estar sempre a receber “actualizações”, a ser readaptado, reformulado (ainda que, por um acaso da existência, nunca sofra qualquer alteração).²¹⁸

Sublinhe-se que a relação disposicional à existência é uma característica própria do regime de sentido do «ser». Por conseguinte, torna-se fundamental procurar ver mais de perto a estrutura da disposição enquanto tal. Para isso, ter-se-á em especial consideração o texto «*Junto de uma Sepultura*», dos *Três Discursos em Ocasões*

²¹⁷ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 219: «O ponto de vista [«*Anskuelse*»] estético considera também a personalidade na relação ao mundo circundante, e a expressão disto no seu retorno na personalidade é o prazer. Mas a expressão estética do prazer na sua relação à personalidade é disposição.»

²¹⁸ Note-se que a natural “tropelia” disposicional não impossibilita a ocorrência de disposições estáveis que, pela sua relação mais profunda ao si mesmo, podem abrir caminho para a consciência de si (embora não se trate de uma transição necessária), isto é, que podem ser uma “alavanca” existencial em ordem à determinação espiritual do humano.

Imaginadas.²¹⁹ Ao contrário daquilo que poderia tender a pensar-se numa consideração mais ou menos distraída, o que aqui está em causa não é o acontecimento da morte *enquanto tal*, mas aquilo que o confronto com esta possibilidade pode dizer de mim a respeito de mim. Neste sentido, a minha reflexão sobre a morte, ou sobre a minha morte, repercute com rigor a tese ou o conjunto de teses em que eu tenho depositada a minha vida, a estrutura do meu acontecimento vital; o modo do meu enfrentamento com a possibilidade da morte faz vir à tona a pressuposição ou as pressuposições em que tenho a minha vida. O discurso «*Junto de uma sepultura*» aponta justamente para o carácter instável e pendular de algo a que daremos o nome de “regime disposicional”, quer dizer, aponta para a indeterminação da disposição, para a sua *volubildade*.²²⁰ A mutação da disposição é a cada instante eminente e a variação, para o indivíduo, das formas de consideração da morte irrompe sempre do pano-de-fundo do regime disposicional (seja depois a disposição, em concreto, aquela que for: tédio, melancolia, dúvida, etc., cada uma com o seu modo peculiar de imersão temporal).²²¹ Por sua vez, a referida labilidade da disposição sugere que o indivíduo está a existir sob a categoria da legião, da multidão, ou seja, que está deposto numa categoria própria da esfera animal. Nesta multiplicidade, o indivíduo está sujeito a «*passar por todas as disposições possíveis*». ²²² O regime disposicional põe o indivíduo a existir na modalidade do “*ora...ora...*”: ora se está numa disposição, ora se está noutra disposição.²²³ O indivíduo

²¹⁹SKS 5, pp. 442-469.

²²⁰Embora não pareça apontar para o carácter ambíguo deste mesmo regime disposicional: por exemplo, a possibilidade de atracção/repulsão co-presentes numa mesma pessoa a respeito de um qualquer acontecimento.

²²¹«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, pp. 445-446: «[...] ser testemunha da morte de um outro é disposição. É aquele leve toque de melancolia [*«Veemod»*], quando quem passa é um pai, que pela última vez carrega o seu filho, pois carrega-o para a sepultura; ou quando o pobre carro fúnebre passa, e tu nada sabes acerca do morto, senão que era um homem; é melancolia, quando juventude e saúde se tornam presas da morte, quando muitos anos depois a imagem daquela beldade está no recordatório, caído em ruína, sobre a sepultura, rodeada de ervas daninhas; é a seriedade na disposição, quando a morte intervém nas ocupações vãs e captura a infeliz, nos seus mais vaidosos adornos, captura o infeliz no seu instante de maior vanidade; [...] é a irrupção tremante da seriedade, quando era o teu único conselheiro, e a solidão te aprisiona: mas, ainda que fosse o teu filho, e ainda que fosse quem amas, e ainda que fosse o teu único conselheiro, isso é todavia disposição; e ainda que tu mesmo fosses de bom grado de encontro à morte na vez deles, também isso é disposição; e ainda que te pareça que isso é mais fácil, repara!, isso é também disposição.»

²²²KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. Bárbara Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 28 (*Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 40).

²²³«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, pp. 460-461: «[...] deve ser motivo de entretenimento considerar a indeterminação da morte, e mitigador tornar-se assim íntimo deste pensamento. Ora uma pessoa se admira sobre um caso de morte, ora sobre outro, ora uma pessoa fala até à exaustão ao falar, em expressões genéricas, sobre o que escapa à determinação genérica, ora uma pessoa está numa disposição, ora está noutra, ora pesaroso, ora intemerato, ora zombando, ora

vive no *atordoamento* convocado na oscilação disposicional – o indivíduo está *desengonçado*, tem pontos de apoio vitais *alternados*, vai desistindo de eixos vitais para assumir outros eixos vitais, de modo aleatório, ele vai “*no ir*”. “*No ir*”, a sua vida desenvolve-se ao compasso das disposições, ao ritmo marcado pela disposição que de cada vez vigora – de onde resulta, no decurso da temporalidade, numa *cascata de eixos vitais*. As variações são sempre: disposição. O indivíduo permanece, assim, *do lado de fora*, não está presente, não porque permaneça à distância do acontecimento como quem o observa – o que se passa é precisamente o contrário, ele vive na *colagem* ao imediato, adere-lhe totalmente a cada instante, “deixa-se levar” nele. As expressões particulares do regime disposicional sucedem-se, contradizendo-se velozmente: o indivíduo é, nessa altura, o “*saltimbanco*” da disposição. Sair de uma disposição é *eo ipso* ter entrado numa outra disposição concreta. Essencialmente, o regime disposicional é *prolixo*.

Não se trata, no entanto, do caso em que algo subjazesse à variedade das disposições, não se trata de algo como um fundamento, de um único fundamento, para o qual cada disposição afinal remetesse, o qual se encontraria a jusante de cada manifestação disposicional concreta. Diferentemente, a prolixidade é *ela mesma* o regime disposicional. Além disso, conformado pela disposição, o indivíduo não é para si mesmo o ponto de partida, no qual se apoiariam e sobre o qual poderia sobrevir cada uma das disposições. O indivíduo está antes a existir, em cada transformação da disposição, apenas enquanto *modulação* da disposição; a existência do indivíduo torna-se, neste regime de sentido, sinónima da *miríade de disposições*;²²⁴ elas não o cercam, afligem, atacam, simplesmente; elas fazem tudo isso – porém, ao ser *nelas*, o indivíduo *é-as*. O indivíduo é *excêntrico*: ele vive por remissão à disposição, só existe nessa

ligando a morte ao mais feliz instante como a maior felicidade, ora como a maior infelicidade, ora desejando uma morte repentina, ora uma morte lenta, ora uma pessoa se cansa na conversa sobre a morte que é mais desejável, ora se fica cansado de toda a deliberação, se esquece a morte, até que a roda da consideração é novamente posta em movimento e agita, misturando-as, as peculiaridades da consideração em novas conexões, produzindo um novo estranhamento – oh sim!, até que o pensamento sobre a própria morte se desvanece com uma lágrima no olho, e o aceno da morte própria se transforma num murmúrio para o ouvido.»

²²⁴O carácter pendular do regime disposicional tem que ver com esta estrutura. As disposições concretas podem, assim, contradizer-se mutuamente, podem agir diferentemente sobre o indivíduo. O sujeito pode “sair” de uma disposição, mas mantém-se sempre sob o poder de uma qualquer disposição; ao sair de uma determinada disposição, ele continua, porém, totalmente no interior do regime de sentido disposicional. Este regime continua a agir sobre ele, ainda que uma qualquer disposição concreta tenha deixado de exercer a sua eficácia – apenas cedeu lugar a outra. O indivíduo continua a ser movido pela disposição – ele está *numa* disposição, mas descansa *na* disposição, quer dizer, no regime de fundo disposicional. Quer isto dizer também que o regime disposicional é, de raiz, *ambíguo, polifónico* (e, de facto, imensamente polifónico).

remissão, está ele mesmo a cada instante a esgotar-se nessa remissão, insistentemente a sê-la, essa remissão é todo o seu mundo. Fundamentalmente disposto pela disposição, o sujeito existe *na periferia, vaporizado na atmosfera da disposição*, ou ele é da cada vez um *mutante*, a cada instante uma *disposição sem eu – movediço, o si erra o seu eu*. Aí, o indivíduo vive como que *invisível* para si, escapa-se constantemente a si, sobrevive ébrio de disposição – no silêncio quase total da embriaguez, ou intimando a sua situação com maior intensidade, ou silenciando a consciência que disso tem e sempre volta de novo a assaltar. Para retomar os termos de Kierkegaard em *A Doença para a Morte* – e embora o contexto seja a discussão da determinação do desespero da possibilidade os aspectos que são analisados “cruzam-se” com os que agora pretendemos evidenciar – poder-se-ia dizer que se trata aqui do “*eu vestido*” do imediato, daquele eu que se conhece a si mesmo «*completamente à letra, pela casaca*». ²²⁵

Mais: aquilo que de cada vez se é não é senão *arbitrário*, está à *mercê* de um elemento estranho. Este elemento estranho invade totalmente o olhar do indivíduo. O regime de sentido disposicional não só é *guloso* do eu, como é *totalitário*, quer dizer, faz do seu olhar *tudo o que há*. Por outro lado, o indivíduo encontra-se *instalado, quase perfeitamente* instalado na disposição, abandonado a ela e esquecido de si nessa *instalação*. ²²⁶ A disposição constitui-se assim, paradoxalmente, como porto *seguro*. ²²⁷

²²⁵SKS 11, p. 168: «Pois o imediato não se conhece a si mesmo, ele conhece-se a si mesmo completamente à letra, pela casaca, ele sabe (e aqui está, mais uma vez, o infinitamente cômico) o que é ter um eu pela exterioridade. Não é fácil encontrar uma confusão mais risível; pois um eu é, precisamente, infinitamente diferente da exterioridade.» A consideração da própria morte *põe a vida a descoberto*. A consideração da própria morte sob a categoria do espírito corresponde a um exame da vida, pressupõe e exige uma inversão do sentido natural das categorias e uma constante transformação da vida que esteja em conformidade com esta compreensão.

²²⁶Note-se que a possibilidade de permanência da disposição na duração do tempo (por exemplo, ter-se a cada instante a visão da vida do tédio), não indica de forma alguma que se tenha um ponto fixo de radicação do eu (no peculiar entendimento de Kierkegaard a respeito do que significaria para o indivíduo a constituição e o estabelecimento de um ponto fixo ou de um ponto *arquimédico*); pelo contrário, a constituição de si em virtude da compreensão de si como espírito em nada anula a eminente instabilidade disposicional, nem é de forma alguma *função* do desejo de alcance de estabilidade disposicional. No regime disposicional, há “algo” que torna o indivíduo incapaz de “*segurar*” de uma vez por todas o sentido de si; além disso, a constância da disposição tem, naturalmente, pés de barro. Poder-se-ia também argumentar que esta consideração do fenómeno disposicional pressupõe ainda uma consideração “objectiva” da temporalidade, o ponto de vista de um observador que estivesse “do lado de fora” do sujeito e que assistisse aos vários momentos da sua existência, podendo testemunhar da estabilidade ou da instabilidade da sua disposição – algo que de forma nenhuma corresponderia à facticidade, à vivência da duração do tempo no instante, agora, neste preciso momento; tratar-se-ia, portanto, de uma consideração ilusória da temporalidade. Esta é uma objecção a que não daremos continuidade no âmbito do presente trabalho.

²²⁷Nesse sentido, por exemplo, cf. KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro,

O pensamento da “morte em geral” considera o indivíduo como exemplar da espécie, como instanciação da ideia “ser humano”, o mesmo é dizer, como *ninguém*. Ora, a natural tensão do cuidado por si tem repugnância a uma consideração de si em termos genéricos – no natural respeito por si, o indivíduo tem noção de que a sua própria morte tem um sentido *acrescentado*.²²⁸ Vida e morte são *duas faces* de um único *acontecimento de sentido*, pelo que só poderão ser esclarecidas, quanto ao essencial, quando postas em relação. Impelida pela estima de si, a reflexão do indivíduo sobre a sua morte repercute com rigor a tese ou o conjunto de teses em que ele tem *depositada* a sua vida, a estrutura do seu acontecimento vital. Contudo, na perspectiva natural, o pensamento da minha morte não tem condições para trazer à consciência as pressuposições sobre as quais assenta, precisamente porque o próprio pensamento está *na completa dependência da pressuposição* que conforma o seu ponto de vista. Quer dizer, no ponto de vista natural o eu está do *lado de fora* de si e *permanece do lado de fora* de si no pensamento da *sua* morte – o pensamento da sua morte, assim, não pode nunca tornar-lhe explícito o sentido da *sua* vida. Todavia, este ângulo cego é *eficaz* – à eficácia deste ângulo cego dá-se o nome de disposição. *A disposição, enquanto regime de sentido vital, é a eficácia invasiva e arrasadora do ângulo cego da consciência imediata do indivíduo*. Aquilo que caracteriza o “enfrentamento” disposicional com a morte é que não arrosta o si de si face à morte e “*está como se*” o arrostasse. A absorção de si pela relação disposicional na consideração da morte não é, assim, a consideração da *sua* própria morte, apesar de se *fazer passar por* isso. Isto porque o si não pode estar a existir essencialmente na disposição.

No caso de a minha consideração da vida ser disposicional, eu não estou em momento algum em condições de trazer à consciência essa mesma *pressuposição da disposição enquanto tal*; pelo contrário, a detenção do meu pensamento na consideração da minha morte – e na verdade a consideração do sentido para mim de qualquer fenómeno – está no regime disposicional a ser motivada pelo próprio regime da disposição. A pressuposição da disposição é *trazida à vida*, mas persiste de cada vez no *ângulo cego* da consciência individual. O indivíduo não *se descobre a si* nesse pensamento, porque não está a considerar-se a si mesmo nele.

Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 14 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 30): «Eu digo da minha mágoa o que os ingleses dizem da sua casa: a minha mágoa *is my castle*».

²²⁸ Não vamos analisar aqui o fenómeno do amor de si mesmo, onde parece radicar o sentido acrescentado da minha morte relativamente à morte de outros como eu.

Trazer a disposição fundamental à consciência, em toda a sua radicalidade, corresponderia não ao facto de se saber das determinações da disposição que, em concreto, *assola*, mas à real *compreensão do sentido fundamental* da disposição que quer dominar.²²⁹ Mas, precisamente, falta ao ponto de vista natural a categoria decisiva para a realização deste projecto em toda a sua *profundidade*. O ponto de vista natural não tem qualquer *ponto de vista para* esta possibilidade, ele não tem nem pode ter um vislumbre dela, pois a possibilidade em causa implica a *destruição da radicação primária do sentido* em que o mesmo ponto de vista assenta, requer uma peculiar *versão* da perspectiva.

O indivíduo que sofre a disposição pode, assim, “acertar” em todas as suas afirmações a respeito de como a disposição age nele ou a respeito da visão da vida da disposição, mas não se apercebe nem do nível do seu envolvimento com ela nem das implicações extremas daquilo que diz. É um facto que ele trouxe a disposição ao conteúdo *tematizado* da consciência, não porém a *pressuposição da disposição*, ou seja, não se trouxe *a si* nela à consciência, não trouxe a profundidade de si à realidade da consciência. Portanto, a disposição é por ele trazida à consciência no seu carácter accidental e não naquilo que a faz ser para si *constituente de sentido vital*. Assim, a eficácia da disposição não é *amortizada* por meio da reflexão. Nos termos da obra de Kierkegaard, discernimento psicológico (enquanto conhecimento psicológico de si por introspecção) e compreensão de si são acontecimentos claramente diferentes: a real compreensão de si é *acontecimento de sentido*, o discernimento psicológico é *diversão de si*.

Além disso, a consideração explícita da vida a partir do interior do regime existencial da disposição é uma *derivação* do pleno funcionamento do sentido disposicional no indivíduo. Em relação ao fenómeno da disposição, talvez possa arriscar dizer-se algo que, em *A Doença para a Morte*, Kierkegaard diz sobre o pecado: «*o que mais interessa aqui é simplesmente que a definição, tal como uma teia, compreende todas as formas*».²³⁰ Seja como for que alguém esteja de facto disposto quanto à morte, o que parece ser a disposição “*contrária*” a respeito da relação de si à morte (por

²²⁹Teria aqui que ter-se em conta que a disposição denuncia o e remete para o domínio da interioridade do sujeito, para a região da vida profunda do indivíduo, a qual tem contacto com a determinação espiritual do humano. Nem todo o modo de relação *forte* à disposição é *excêntrico* face ao que é mais íntimo de si do indivíduo. Neste momento não analisaremos este aspecto do problema.

²³⁰SKS 11, p. 196.

exemplo, deixar-se de considerá-la como a maior sorte, por bizarra que esta possibilidade nos possa parecer, para passar a considerá-la como a maior infelicidade) não é senão uma das múltiplas possíveis modificações da mesma, sempre a mesma, estrutura disposicional de fundo. Diversas considerações sobre a morte são, fundamentalmente, sempre disposição.²³¹ No interior de uma relação fundamentalmente disposicional à antecipação do acontecimento da morte, não há assim um modo de relação que seja mais “verdadeiro”, mais “objectivo” que outro, uma disposição *mais conforme* ao próprio fenómeno, precisamente porque o fenómeno da morte só aparece no seio da relação a ele, não existe, ou só existe de cada vez *na* relação do indivíduo a ele e *para* essa mesma relação.

A reflexão sobre a sua situação – isto é, que o indivíduo, por meio da reflexão, compreenda que faz a travessia de todas as disposições, que detecte as modalidades de si em que de cada vez se encontra a existir – não se estende à compreensão de si mesmo nisso; a reflexão acerca da indeterminação do acontecimento da morte, por exemplo, é, assim, «*motivo de entretenimento*»,²³² esquecimento de si na própria consideração. Por este motivo, pode dizer-se que, para o indivíduo que se experimenta a si a existir a partir do interior do regime disposicional, o fenómeno não é de cada vez o mesmo, são vários fenómenos sob um mesmo nome, ou não há qualquer fenómeno em sentido estrito, a consideração do fenómeno é sempre derivada de uma modificação de si. Ou, dito de outro modo, a metamorfose indeterminável de si no regime disposicional contém uma *indicação*: a de que o indivíduo não é ninguém, porque pode sempre encontrar-se numa relação completamente nova e original ao acontecimento que revela o sentido final do seu tempo de vida, porque com isso se pode descobrir que não se tem o sentido de si

²³¹Pode já aqui estabelecer-se relação com aquilo que Kierkegaard afirma em *A Doença para a Morte* a respeito do desespero da possibilidade: «Estas fantasmagorias acabam por se seguir tão depressa umas às outras que é como se tudo fosse possível, e esse é justamente o último momento em que o indivíduo se tornou por completo uma miragem.» (SKS 11, p. 152). As considerações da disposição em relação à morte são, de facto, *projeções-fantasma*. Acontece uma desintegração do eu em fantasmagorias, uma dissipação de si. Cf. também «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 461: «Mas ainda que uma tal vida, passada a considerar a estranheza da morte, atravessasse todas as disposições possíveis, é a consideração por isso seriedade? Será que a prolixidade da disposição acaba sempre na seriedade, não deveria o começo da seriedade mais depressa ser o impedir desta prolixidade, na qual quem considera desperdiça a vida e se torna como aquele que se arruína no jogo, quando ele pensa e repensa e sonha com números durante a noite, em vez de trabalhar durante o dia»; e «[...] consolação lamentável nomeadamente em frouxo embotamento, quando a sua consideração tem tantas entradas e saídas que por fim se torna um estado de delírio. E, por isso, quando a morte vem, então ela engana contudo quem considera, porque toda a sua consideração não se aproximou um único passo da explicação, mas apenas o enganou para a vida.»

²³²«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 460.

fixado para si. O regime disposicional é extensivo, explora a vastidão das possibilidades de se situar na vida, poderá eventualmente ganhar, a partir daí, a convicção de ter explorado todas as possibilidades vitais, mas não chega, apesar disso, a qualquer conclusão, não encontra *o ponto arquimédico*. Ainda que acesse todas as disposições possíveis, o indivíduo não faz, no entanto, a circum-navegação da sua vida como momento preliminar e necessário de aquisição de sentido.²³³

Note-se, no entanto, que o *efeito difusivo* e o *carácter de alternância* do regime disposicional é *apenas um dos seus aspectos*. Na realidade, nada impede que, no regime disposicional, também possam ocorrer disposições que, pela sua índole, constituem o próprio horizonte vital, isto é, que sejam “firmes” e que, por isso, tenham uma força *formadora* quanto à apresentação da vida, de tal modo que são subjectivamente vividas como inabaláveis, e passam a configurar a totalidade da vida. Quer dizer, no regime disposicional podem ocorrer disposições *fixas*. Mas não só isto. O regime disposicional pode, afinal (e apesar de assim não parecer) fundar-se em disposições *estáveis*, as quais se encontram a montante e são contemporâneas das disposições flutuantes. Se assim for, a prolixidade disposicional estará constituída sobre o pano-de-fundo de uma disposição de carácter permanente, subjectivamente vivida como assente, que se constitui como a base inextirpável do horizonte vital, ou seja, como o “local” para onde remetem todas as outras disposições concretas, que tocam “ao de leve” e pontualmente a vida (esta é, de resto, a possibilidade presente no acontecimento do tédio, que se procurará ter posteriormente em vista). Todavia, isto em nada impede aquilo que se quer sublinhar: que, habitualmente, o sujeito não tem qualquer compreensão de si mesmo, que está entretido, que não é consciente das consequências, quanto ao significado da existência, da inconstância disposicional, bem como da possibilidade de haver disposições de fundo a constituir o horizonte vital de um modo constante e estável, em que as disposições mais superficiais ocorrem em toda a sua mutabilidade (possibilidade que procurará analisar-se depois).

²³³Cf. *A Repetição*, SKS 4, p. 10: «Aquele que não fez a circum-navegação da vida antes de começar a viver nunca chega a viver». *Ibid.*, p. 57: «Consigo fazer a circum-navegação de mim mesmo, mas não consigo sair de mim elevando-me sobre mim mesmo, não consigo descobrir esse ponto arquimédico». A disposição da morte parece fazer a travessia da vida, no sentido em que cruza todas as possibilidades vitais; no entanto, ela abre vida de modo puramente imaginário, quer dizer, irreal. Ela encontra-se ainda “no meio disso”, e as conclusões a que chega são ainda disposicionais. Ela não deriva nada de original dessa deriva, uma vez que não o experimenta com primitividade, quer dizer: aqui a morte lança luz sobre a vanidade da totalidade da vida, nada mais – para que lance luz sobre o “incondicionado”, essa luz tem que ser, num sentido muito específico, activada pelo indivíduo.

Por conseguinte, e para retomar a análise da disposição relativa à morte, aquilo que normalmente acontece é que não só a reflexão sobre o acontecimento da morte exerce um efeito de *dissipação do eu*, como a sua intensificação o potencia: quanto mais *apurada* ela for, quanto mais o indivíduo for *íntimo* da consideração, quanto mais ele a conhecer, tanto mais progride no «*embotamento*»,²³⁴ tanto maior é o «*lusco-fusco*» da sua consideração de si. Segundo Kierkegaard, a «*intimidade da consideração*» corresponde exactamente à «*mitigação*» da impressão da indeterminação da morte;²³⁵ ainda de acordo com o texto, o enfraquecimento da impressão é, concomitantemente, esquecimento *de si* próprio no meio da consideração. Não se dá o encontro do si que se é *por meio da* ou *na* consideração; por isso, a consideração encontra-se, de facto, a inviabilizar o encontro do si consigo. Também por este motivo, quanto mais alguém pensa conhecer a consideração ou até conhecer-se a si mesmo nela, segue *à margem*, está *a leste* de quem é, num processo de paulatina perda dos contornos do si, em «*progressivo embotamento*». A explicitação da consideração *disposicional* da morte corresponde, assim, a um *enfraquecimento*, a uma *obnubilação da consciência*, à indução de um estado de *narcolepsia* sobre si mesmo.²³⁶ Não só o indivíduo se encontra desta forma *separado* de si, como também se encontra *enredado* na representação. Nas palavras de Kierkegaard, o indivíduo encontra-se assim «*como num jogo*»,²³⁷ e «*é como*

²³⁴«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 461: «Esta é a mitigação da intimidade na consideração do progressivo embotamento, que ora uma vez é de tal modo, no elevado impessoal esquecimento, que se esquece de si no meio de tudo, ou melhor, [que se esquece de si] em irreflexão, meio pelo qual a própria morte se torna em mais um caso curioso no meio dos variados incontáveis casos, e o esgotamento [se torna] uma preparação que faz da [sua] própria morte uma suave transição.»

²³⁵A expressão “a indeterminação da morte” é aqui entendida no seu carácter duplo: por um lado, a morte ela mesma não se explica; por outro lado, o sentido dela encontra-se indeterminado para o indivíduo, no regime de sentido disposicional. Deste modo, a morte não pode ser “objecto”, ou é um objecto com determinações aleatórias, o que é o mesmo que dizer que é um objecto sem qualidades, sem propriedades. Daí que o texto diga: «Tem a representação [*Forestilling*] que queiras, imaginada ou verdadeira, da tua vida, da sua importância para todos, da sua importância para ti mesmo: a morte não tem qualquer representação e não tem em conta representações.» («Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 449). Passa-se que, estranhamente, a “posse” de uma representação não anula a indeterminação – precisamente isto é disposição. Não cabe aqui analisar a diferença de significado entre os termos «*Betragtning*» e «*Forestilling*».

²³⁶«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 461: «Aquele que considera a morte deste modo está numa situação de anestesia do ponto de vista da sua vida espiritual. Ele enfraquece a sua consciência, pelo que ele não consegue suportar a séria impressão do inexplicável, pelo que ele não consegue humilhar-se, na seriedade, sob a impressão, mas nessa altura também dominar o enigmático.»

²³⁷O poder ilusório da consideração deve-se ao seguinte *preconceito* da consideração: parece que se está a considerar realmente a morte ou a própria morte. Cf. «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 460: «Assim, a morte é indeterminável: a única coisa certa e a única acerca da qual nada é certo. Esta representação incita o pensamento na alternância do indeterminável para se testar a si mesmo neste frémio como num jogo, para adivinhar aqueles enigmas admiráveis, para se

se uma brincadeira estivesse no fundamento da morte»²³⁸ – o indivíduo passa o tempo distraído com a consideração do sentido da morte, estando, precisamente por meio do modo da sua dedicação à consideração do sentido da morte, a “*brincar à vida*”, a *fazer de conta*. Portanto, a preocupação pelo sentido de si é aqui *imitação* da efectiva preocupação de si pelo sentido de si. O si mesmo entretém-se a brincar com a vida e este é o modo como toma parte na vida; a sua vida tem os contornos desta “partida”, é a forma deste jogo, desta brincadeira. A projecção vital do indivíduo – o lançamento no projecto da vida dele – é, aqui, essencialmente *considerativa*. Todavia, em simultâneo, na própria atitude de *considerar*, o indivíduo “*coloca-se do lado de fora*” da consideração, pelo que o emprego de si na consideração resulta numa *perda do norte* de si; ele torna-se escondido de si mesmo, na negligência ou no obscurecimento da consciência dessa mesma posição exterior à consideração do acontecimento da *própria* morte. As considerações da disposição em relação à morte são, aí, *projeções-fantasma*. Não, porém, como se um “eu” precedesse o conjunto de fantasmas. Não. O eu é aí a própria modalidade existencial da fantasmagoria.

Como consequência, uma forma de *auto-engano* preside à consideração disposicional da morte, pois o eu que pretende procurar-se e/ou encontrar-se na consideração da disposição é um eu que está a ser permanentemente *desconsiderado* – com efeito, a realidade do si está aí a ser insistentemente *desrespeitada*.²³⁹

entregar ao inexplicável desaparecimento e à inexplicável irrupção do súbito. Deve ser mitigador pensar acerca daquele embate, este igual e desigual, esta lei intimada no que não tem lei, que é e não é, é em relação a tudo o que vive, e que é indeterminável em cada uma das suas relações.»; *Ibid.*, p. 464: «Finalmente deve dizer-se da decisão da morte que ela é *inexplicável*. Ainda que um homem venha a descobrir uma explicação: a própria morte não explica nada [...]. Ela é a transição; da relação ela não sabe nada, absolutamente nada. Repara, esta falta de explicação pede realmente uma explicação.»

²³⁸«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 444: «Se se quisesse nomear com propriedade um objecto para a seriedade, então nomeia-se a morte, e “o sério pensamento da morte”; e, todavia, é como se uma brincadeira estivesse no fundamento da morte [*en Spøg til Grund for Døden*], e esta brincadeira, diversificada na variedade de disposição e expressão [*i Stemnings og Udtrykks Forskjellighed*] é o essencial em cada consideração da morte em que o observador não está ele próprio a sós com a morte e se pensa a si próprio no mesmo momento em que [pensa] a morte.» A seriedade na consideração da morte implica, portanto, uma peculiar forma de isolamento e a contemporaneidade de si ao acontecimento da morte. Cf. *Ibid.*, pp. 444-445: «Um pagão tinha já dito que não se deve temer a morte, “pois quando ela é, eu não sou, e quando eu sou, ela não é.” Esta é a brincadeira por meio da qual o observador astucioso toma posição do lado de fora [*«stiller sig selv udenfor»*]; mas ainda que a consideração usasse imagens de horror para retratar a morte, [ainda que] aterrorizasse uma imaginação doentia, isso é porém mera brincadeira, se ele pensar meramente a morte, e não se pensar a si próprio na morte, se ele a pensar enquanto condição da espécie, mas não enquanto sua. A brincadeira é que este poder inflexível como que não consegue capturar a sua presa, é haver uma contradição em que a morte como que se engana [*«narrer»*] a si própria.»

²³⁹É precisamente porque a realidade do si está a ser permanentemente desrespeitada que as disposições são naturalmente errantes, apontam em várias direcções.

Paradoxalmente, *consideração* é, então, sinónimo de *irreflexão*; quem se esquece de *trazer-se a si* na consideração, de *vir consigo* à consideração da morte está, na consideração, a produzir *irreflexão*, “*sem-sentidos*” – por esse motivo, o sentido da vida está e continua a estar de facto *em fuga* para o sujeito.²⁴⁰ O sentido do acontecimento da morte não foi *capturado* na consideração, o sentido da totalidade da existência permanece, por isso, como que *às escuras, continua por explicar*.²⁴¹ Deste modo, pode acontecer que se detecte a *multiplicidade de disposições* que se atravessa, as suas intensidades,²⁴² pode acontecer que se faça o inventário exaustivo das determinações de uma visão da vida assim conformada, e que no mesmo momento não esteja a *compreender-se realmente* o grau em que se *está sujeito* ao ataque delas (quer dizer, não se alcança a extensão e as implicações dessa sujeição), e não se percebe que a própria consideração é *sintoma* dessa sujeição, é somente *um aspecto* da estrutura disposicional que *vigora* e *invade*, que *forma* o ponto de vista.²⁴³ Faz-se, então, uso de uma explicação que está em consonância, em acordo com a disposição, porque a própria morte, a morte ela mesma, é inexplicável, não traz consigo nenhuma explicação, não é nunca para nós “*em si*”. Isto permite que a visão da vida constituída na disposição seja *multiforme*. O mesmo é dizer que a visão da disposição natural faz o indivíduo viver sob *categorias de sentido provisórias* – se o sentido vai sempre mudando, quer dizer que não há sentido nenhum. No regime disposicional, *eu* sou por fim uma *legião* incontável de *eus sucessivos*.²⁴⁴

Note-se que Kierkegaard não alude à “brincadeira” de toda e qualquer consideração da morte, mas à “brincadeira” da consideração que parece ser da *própria* morte e não o é. A consideração da própria morte é, de facto, *necessária* à compreensão

²⁴⁰«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 461: «Donde procede de facto aquele desnorteamento da irreflexão se não de que o pensamento do indivíduo arrisca, lançando-se considerativamente na vida, [de que] quer abranger com a vista toda a existência, [quer abranger com a vista] aquele jogo de forças como apenas Deus nos céus consegue contemplar em paz, porque Ele na Sua Providência o domina com o sábio e onnipresente desígnio, mas que debilita o espírito de um homem e o torna imbecil, lhe provoca dor intempestiva e o fortalece com lamentável consolação.»

²⁴¹Aqui tornar-se-ia necessária uma análise da relação entre o acontecimento da morte e o acontecimento da vida, tendo em vista como um e outro não só se esclarecem mutuamente, como só se poderão de todo esclarecer quanto postas em relação. São acontecimentos que estão desde sempre *casados*, ou que são *gémeos siameses*: «como de facto a morte é o laço a que a vida está presa» («Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 445). Pode, assim, falar-se de uma disposição da consideração ou da representação ou da consideração ou representação como expressões da disposição.

²⁴²O regime disposicional conhece gradações de intensidade, *clivagens*.

²⁴³Neste sentido, a disposição *espelha-se* na expressão da consideração.

²⁴⁴No entanto, com o que fica dito não se deve perder de vista aquilo que se referiu na p. 172, bem como aquilo que será focado na consideração do fenómeno do tédio, e o que foi referido na nota n.º 229, p. 170.

espiritual de si; porém, nem toda a consideração de mim e da morte é, genuinamente, consideração da *minha* própria morte. Está já aqui em causa, precisamente, a alternativa entre o modo disposicional de relação à consideração da morte e o modo espiritual de relação ao pensamento da própria morte. Na consideração disposicional, eu estou simplesmente *junto* de uma sepultura; na consideração *espiritual* da morte, pelo contrário, *coloco-me a mim mesma agora na minha sepultura*, por assim dizer, e a consideração está por isso, *enquanto consideração*, dependente de uma *posição voluntária*.

Em «*Junto de uma sepultura*» denuncia-se, entre outros aspectos, uma forma de consideração aparente da morte, na medida em que a própria morte está reduzida à disposição que se tem perante ela. A *morte* é, neste sentido, *a disposição sobre a morte*. Mas, nesse sentido, não se assegura que o sujeito se tenha a si mesmo presente enquanto sujeito que morre, dado que a disposição se substitui fraudulentamente ao enfrentamento real consigo mesmo. Na disposição da morte, o sujeito pensa estar perante si, e perante a totalidade de si, mas apenas possui uma *imagem* de quem é, a qual pode não ter nada que ver com o si de si que se representa – trata-se de uma consideração que, nesse caso, não presentifica a *própria* morte, pelo que se está em *descuido de si*. O homem natural vive no *jogo de sombras* do regime de sentido disposicional e conclui que a existência no seu todo é de acordo com os contornos da sombra que, em concreto, está a forçar o ponto de vista – o ponto de vista imediato sofre aqui de ingenuidade: de facto, ele chega a uma conclusão em virtude do próprio regime disposicional, o que é o mesmo que dizer que ele não chega a conclusão nenhuma. Neste caso, o regime disposicional *precipita-se numa conclusão* em relação à totalidade da vida, mas sem que disponha de quaisquer condições para concluir o que quer que seja.

Em suma: na *immediatez*, no regime de sentido estético ou do «ser», o indivíduo compreende a totalidade de uma forma disposicional, está inteiramente *deposto pela* disposição – ele está, a cada momento, vitalmente *disposto pela* disposição e à *disposição dela*. Está-se caído nela, vitalmente *inclinado* por ela, *vertendo* apenas disposição em cada instante da vida, independentemente do *preenchimento concreto* do momento presente do indivíduo. A disposição *toma-me a mim* constantemente *para si*, eu sou *transformada nela*, e tenho com isso sucessivas versões da realidade e de *quem sou*.

Note-se que, do ponto de vista natural, o contacto entre as *determinações de situação* – corpo, finitude, temporalidade, necessidade – e as *determinações de idealidade* – alma, infinitude, eternidade, possibilidade – motiva múltiplos entrelaçamentos espontâneos e concretos na vida (quer dizer, está na origem de várias formas de “sentir-se” na existência). A *unidade* que imediatamente se é parece *aderir* por completo a si mesma; a síntese físico-anímica que congenitamente se é *transige* consigo com toda a espontaneidade do seu estar a ser. No entanto, ao ser neste *horizonte*, o indivíduo não é ninguém, não dispõe de qualquer reconhecimento de si próprio enquanto si próprio. Aqui, o si mesmo relaciona-se a si mesmo unicamente por meio dos elementos da unidade imediata de si. Contudo, esta unidade imediata ou negativa *não tem*, por si mesma, qualquer *forma*, *não tem fixidez*: ela reflecte com toda a docilidade as múltiplas conjugações possíveis entre determinação de situação e determinação de idealidade, sendo ora dominada por uma, ora consentindo que a outra domine, vivendo alternadamente ora no esquecimento do necessário, ora no esquecimento daquilo que a libera – eles são como que elementos *suplentes* um do outro. O indivíduo obedece a esta *alternância*, mas a alternância não parece estar ela mesma a obedecer a *nada*, não está sujeita a qualquer regra. No regime de sentido natural, o indivíduo *entoa*, é cada uma das modulações entre os elementos que situam e os elementos ideais, o indivíduo tende a pender para um ou outro extremo da «unidade negativa» que ele mesmo é – está, assim, na completa dependência da determinação que for, é a cada instante a determinação que verte. Vive-se de modo *fragmentário*, no compasso cadenciado de cada disposição concreta. É-se, na dispersão, uma disposição sem eu. É-se, assim, «*si próprio pela metade*»,²⁴⁵ e consequentemente está-se «*longe de si próprio*». O texto «*Junto de uma sepultura*» fornece, a este respeito, muitos exemplos. Quando se inclina para a componente dialéctica da *possibilidade*, a consideração da própria morte é constantemente *adiada*, de tal modo que nunca “*se decide a questão*”²⁴⁶ da vida, *joga-se* o tempo de vida na *esperança* de que “o fim”

²⁴⁵ A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153: «Que um eu pareça assim e assim na possibilidade de si próprio é apenas meia verdade, pois na possibilidade de si próprio o eu está longe de si próprio ou é apenas si próprio pela metade.»

²⁴⁶ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, SKS 5, p. 449: «E quem vive não tem em seu poder parar o tempo, [não tem em seu poder] encontrar descanso fora do tempo numa conclusão levada ao termo, numa conclusão de alegria, como se não houvera nenhum amanhã, [numa conclusão] de dor, como se não pudera tornar-se uma gota mais amargo, como se o parecer [«*Meningen*»] estivesse por completo posto de lado e como se a consideração [«*Betrachtung*»] não

venha de cada vez “*mais tarde*”, “*depois*”, ou vive-se no *desejo* da morte, ou no *horror* à indeterminação da morte; qualquer que seja o modo como isso acontece, o indivíduo *perde-se* a si próprio na possibilidade de si, ou seja, está a *enganar-se* a si mesmo em cada instante que passa.²⁴⁷ Quando se inclina para a componente dialéctica da *necessidade*, ou seja, quando foca a *certeza decisiva* da morte,²⁴⁸ o indivíduo compreende a *vanidade* e o carácter de *indiferença* da sua vida e reage, ou abandonando-se ao imediato – «*comamos e bebamos, que amanhã morreremos*» – ou caindo no desfalecimento, mas de cada vez *desistindo de si*.²⁴⁹ Nestes casos, alguém é

fosse por sua vez uma parte do parecer, [numa conclusão] de contabilidade, como se o instante da contabilidade não comportara também a sua responsabilidade.»

²⁴⁷Cf., por ex., «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, pp. 449-450: «Que a morte pode decidir disso é afinal certo, mas a exortação da seriedade a quem vive é a de pensar que acabou, que chega um tempo em que se acabou. Repara, isto é difícil; pois, mesmo no momento da morte, parece certamente ao moribundo que ele ainda pode ter algum tempo para viver, e tem-se mesmo medo de dizer-lhe que se acabou. E agora quem vive, enquanto viva talvez com saúde, juventude, felicidade, poder – seguro, portanto, sim, bem seguro, se ele não quiser fechar-se no interior com o pensamento da morte, o qual o esclarece de que essa segurança é ilusão. Há uma consolação na vida, um falso adulator, há uma garantia na vida, um charlatão hipócrita que se chama: procrastinação. Mas este raramente é nomeado pelo seu nome próprio, pois ainda quando se quer nomeá-lo, ele infiltra-se na expressão e o nome é um pouco mitigado e o nome mitigado é afinal também uma procrastinação. Por outro lado, não há ninguém que consiga aprender a ter asco ao adulator e a detectar o charlatão como o sério pensamento da morte. Pois morte e procrastinação não se conciliam, elas são inimigas de morte, mas o sério sabe que a morte é a mais forte»; cf. igualmente *Ibid.*, p. 467: «[...] ele, não diferentemente de um jogador, espera isso como um acontecimento que um dia se dará, [...] também não estava atento a que na decisão da morte se acabou, e que a transformação não pode equiparar-se aos outros acontecimentos como um novo acontecimento, porque na morte se terminou». Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «Ora, se a possibilidade corre a ponto de atropelar a necessidade, então o eu afasta-se para longe de si na possibilidade, então ele não tem nenhuma necessidade para a qual regressar: assim é o desespero da possibilidade. Este eu torna-se uma possibilidade abstracta [...]».

²⁴⁸«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 448: «Da decisão da morte deve em primeiro lugar dizer-se que ela é decisiva. A repetição das palavras é o elemento significativo, e a própria repetição lembra como a morte é tão lacónica»; *Ibid.*, p. 449: «Quando ela chega, então diz-se: só até aqui, nem mais um passo; então concluiu-se, não se adiciona qualquer letra mais; então o sentido [«*Mening*»] está do lado de fora, nem mais um som se ouvirá – então acabou-se. Seja impossível reunir todas as incontáveis declarações dos vivos acerca da vida numa [declaração], todos os mortos se reúnem numa declaração, numa única para quem vive: fica quieto. Seja impossível reunir todas as incontáveis declarações dos vivos acerca da luta das suas vidas numa única [declaração], todos os mortos se reúnem numa, numa única: agora acabou-se.»; «[...] pelo contrário, nunca houve nenhum moribundo que visse a morte mudar de cor, que a visse inquieta pela visão, que visse a foice vacilar na mão dela, que visse os traços de uma mudança de ideias na sua face tranquila [...] Ah!, se alguém ousa louvar-se de permanecer na mesma, quem senão a morte: ela não fica mais pálida nem envelhece.»; *Ibid.*, p. 455: «O espelho da morte não adula, a sua lealdade mostra uma única coisa a todos, eles assemelham-se todos, quando a morte com o seu [espelho] examinou que o morto cala.»

²⁴⁹«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 453: «A morte leva o homem sensual a dizer: comamos e bebamos, que amanhã morreremos – mas esta é a cobarde alegria da vida da sensualidade, esta desprezível ordem das coisas, em que se vive para comer e beber, e não se come e bebe para viver. A representação da morte leva talvez o homem mais profundo à impotência, de modo que ele desfalece, frouxo, na disposição.» Isto tem que ver com o facto de que «*a morte pode de facto parecer ser tudo e absolutamente nada*» – com efeito, é este facto que as diversas formas de nomear habitualmente a morte denunciam: «Assim, a explicação também utilizou outros nomes característicos – ela chamou à morte: uma passagem, uma transformação, um sofrimento, um combate, o último combate, um castigo, o soldo do pecado. Cada uma destas explicações contém toda uma visão da vida. [...] A

somente as sucessivas *formações instantâneas, evanescentes*, da disposição – nas palavras de Bernardo Soares: «*Tudo em mim é a tendência para ser a seguir outra coisa*».²⁵⁰ Cada uma das considerações sobre a morte está a ser orientada, no essencial, pela eficácia total da disposição sobre uma pessoa; todas as variações na consideração são disposicionais; o carácter *pendular* é próprio deste regime de sentido, em que se avia a vida de acordo com *categorias* de sentido *provisórias*. O si mesmo relaciona-se a si mesmo como «unidade negativa», unicamente por meio dos elementos da síntese psicossomática natural, do sentido que a vida imediatamente lhes dá e a partir do qual eles emergem com diferentes *pesos* vitais para o indivíduo, do sentido que naturalmente vai conferindo à relação *alma – corpo* que ele mesmo é (o sentido que corresponde ao próprio «ser» da vida), esgotando-se facticamente na síntese psicossomática. Nesse sentido, o prazer/dor, enquanto modos imediatos de relação à vida como «unidade negativa», determinam a visão da vida da disposição. Quer dizer, a disposição é tão-só o fiel reflexo, no interior do sujeito, do modo da sua posição espontânea e não-reflectida à vida. Por isso mesmo se afirma, num passo já citado de *Ou/Ou*, que «*a expressão estética do prazer na sua relação à personalidade é disposição*».²⁵¹

Talento ou dom («Gave»). Por fim, considere-se o último momento do regime de sentido estético ou do «ser». Nele está em causa a maximização do “legado” imediato do sujeito (dos seus dons ou talentos naturais). À visão estética da vida corresponde a tarefa de incrementação das determinações em que já se é: noutros termos, a tarefa “estética” consiste em «*aproveitar a vida*», isto é, em levar ao ponto mais elevado de que se seja capaz aquilo que faz já parte do “lote natural” do indivíduo, em “tirar rendimento” da existência.²⁵²

Num dos seus apontamentos, Kierkegaard afirma: «*Só há duas visões da vida, correspondentes ao duplo [«det Dobbelte»] que o homem é: criatura animal e espírito.*

morte não precisa de explicações, de certeza que ela nunca solicitou a nenhum pensador que lhe fosse prestável.» (*Ibid.*, p. 466). Nada sobre a morte pode ser dito, não pode haver qualquer tese sobre ela: «Acerca da decisão da morte tem em seguida que dizer-se que ela é *indeterminável*. Com isto nada se diz, mas assim deve também ser, quando o discurso é sobre um enigma.» (*Ibid.*, p. 454).

²⁵⁰Fernando PESSOA, *Livro do Desassossego: Composto por Bernardo Soares, Ajudante de Guarda-Livros na Cidade de Lisboa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 57.

²⁵¹*Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 219.

²⁵²*Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 175: «Aquele que vive esteticamente também a tem [uma visão da vida], e a expressão comum que se ouviu em todos os tempos e nos diferentes estádios é esta: tem que se aproveitar a vida. Naturalmente, isso é muitíssimo variável, consoante a diversa representação de prazer [«*Nydelse*»]; mas na expressão – que se deve aproveitar a vida – todas elas estão de acordo.»

*De acordo com uma a tarefa é: viver, aproveitar a vida [«at nyde Livet»], e apostar tudo nisto. A outra visão é: o significado da vida é morrer».*²⁵³

Procure considerar-se a primeira visão da vida (a qual tem, justamente, que ver com a compreensão do sentido da existência como tendo sede no “fomento” de si por meio da maximização dos próprios talentos ou dons naturais). No aproveitamento da vida não está em causa a perseguição do prazer, como se o levar a cabo desta visão da vida consistisse em procurar os variados “pratos” que o prazer tem para oferecer, como se a assunção de valor da vida por parte do indivíduo estético estivesse na obtenção das promessas de prazer que mais parecem “luzir” para si, como se a negação de prazeres correspondesse a uma negação do sentido de uma tal vida, ou como se o indivíduo estivesse fundamentalmente sujeito ao prazer, arbitrariamente manipulado e escravizado pelo feixe de desejos e perseguições de prazeres em que consistiria toda a sua vida. Se assim fosse, o horizonte da vida, no regime do «aproveitar a vida», corresponderia à vida enquanto oferta de prazer sob os seus variados rostos. Ora, não é isto que se passa.

De facto, como de algum modo já se disse anteriormente, neste regime de sentido a relação existencial forte ao prazer (tomado no sentido que acabou de se expor) é, como se verá, uma possibilidade; no entanto, ela não é, de modo nenhum, a “pedra de toque” deste sistema categorial, mas apenas uma das suas eventuais instanciações. Além disso, como se viu, a relação ao prazer (como afecção) é basilar para este ponto de vista, mas ela não tem que ver com o pautar-se na vida pela procura da satisfação dos desejos e ter aí o fito da existência.

Na realidade, o regime existencial do aproveitamento da vida corresponde ao sistema categorial da normalidade do género humano, em que cada indivíduo se encontra imediatamente deposto e é desprovido de qualquer carácter excepcional – desse modo, estão nele em causa todas as possibilidades do imediato da vida.

O próprio deste regime reside em que as condições de aproveitamento da vida são exteriores ao indivíduo (ainda que se encontrem no sujeito, mas, note-se, de modo que não foram postas por ele), pelo que o indivíduo não está na posse da visão da vida que tem, não a pode nunca apropriar. Se a visão da vida não depende do indivíduo, mas de algo que lhe é exterior (e que pode ser ou não ser, de modo arbitrário); se, ao mesmo tempo, é a visão da vida o “peso” dela, aquilo em que o indivíduo tem a “cabeça a

²⁵³NB32:27, SKS 26, p. 136.

prémio” – então isto significa que o indivíduo não tem, no regime do «aproveitamento da vida», o significado da sua própria vida nas suas mãos, e este significado está, antes, “à mercê” do exterior (ou seja, é incontável, essencialmente frágil, periclitante, pode subtrair-se a qualquer momento).²⁵⁴

Desta forma, pode dizer-se que o aproveitamento é da *vida* (e não do indivíduo), que o indivíduo não aproveita propriamente a vida, mas é antes a vida que aproveita o indivíduo, por assim dizer: o regime do aproveitamento da vida não é, portanto, determinado a partir do sujeito, mas pela própria vida. Por conseguinte, o indivíduo está, no fundo, existencialmente revestido dos ditames da vida, na completa dependência das suas circunstâncias, vivendo a total solicitude para com o exterior de si: assim, o indivíduo vive, na sua relação consigo mesmo, deposto nos “arredores” de si, fora de si, esquecido de si e disperso da sua relação a si mesmo, pois é o mundo envolvente que condiciona o sentido do aviamento, que direcciona a cada instante o movimento vital. Além disso, o indivíduo do regime do aproveitamento da vida tem a sua visão da vida como absoluta (a visão da vida “é”, tal como a vida “é”, sem mais), no sentido em que o indivíduo está capturado pela visão da vida.

Por tudo isto, quando Kierkegaard se refere à visão da vida da «criatura animal», aquilo que parece ter em mente é o que vem expresso numa outra das suas anotações: «*Em todo o mundo inconsciente, a pressão do mundo envolvente e a contrapressão do indivíduo são idênticas.*»²⁵⁵ Embora este passo pareça estar directamente referido à vida como afecção (na sua acepção mais imediata) – a qual é, de facto, inconsciente, no sentido em que o momento “puramente” imediato da existência não pode nunca trazer-se à linguagem ou à determinação (que é sempre ideal), no sentido em que o sujeito, se fosse apenas este momento, seria um perfeito reflexo da sensualidade, a plena tradução do grito de desejo presente na existência (algo que não é possível para seres como nós, enquanto vidas compostas de imediatez e idealidade) –, o passo pode ajudar a ver melhor aquilo que é próprio do regime do «ser». Na realidade, no regime de sentido estético o sujeito reage à vida levado pela própria vida, em consonância com o (e na fiel

²⁵⁴ *Ou/ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 175: «Mas aquele que diz querer aproveitar a vida põe sempre uma condição que ou reside no exterior do indivíduo, ou está no indivíduo de tal forma que não está lá por intermédio do próprio indivíduo [“*ved Individet selv*”].»

²⁵⁵ NB:4, *SKS 20*, p. 12. De acordo com o comentário dos *SKS* a esta passagem, Kierkegaard teria aqui em mente as teses de Carl Gustav Carus. De qualquer forma, a anotação pareceu ser útil para a compreensão do que aqui está em causa, pelo que se abstrai da origem e do contexto específico da anotação.

reprodução do) impacto da vida sobre si; isto é uma constante dos três momentos do regime do «ser», quer dizer, passa-se tanto no momento da afecção, como no da disposição e do talento (ao ser-se apenas o espelho das alterações imediatas de si, ao ver-se a vida de acordo com essas alterações, ao ser-se a presença ou o desenvolvimento das determinações com que se deu por si a ser, isto é, que são dadas pela própria vida).

No regime do «ser» o indivíduo vive, de facto, no «*mundo inconsciente*», do ponto de vista da estrutura da síntese: para o indivíduo, não há colisão entre os momentos imediato e ideal que estruturalmente o constituem, isto é, não há consciência (ou seja, o sujeito é a existência inerte da «unidade negativa»). A visão da vida da «criatura animal» é contraposta à visão da vida do espírito. Note-se que a visão da vida do indivíduo enquanto «criatura animal» não significa que Kierkegaard considere que o indivíduo desta visão da vida é, no sentido estrito (substancial) um animal – pelo contrário, aquilo que está em causa é que o indivíduo nunca o é, não o é estruturalmente. Trata-se, antes, de que o sentido da vida, no interior da visão da vida da «criatura animal», consiste numa relação de não-consciência do sujeito a si mesmo (o sujeito não está, aqui, existencialmente ciente da contradição que sempre é) – deste ponto de vista, a vida do sujeito é animal, quando ele se encontra na situação de estar a aviar a sua vida de acordo com o acontecimento espontâneo da «unidade negativa», em que as determinações em conflito da síntese (imediato – ideal) não se tocam no “para si” da existência (porque não há “para si” da existência nesta possibilidade vital) e o indivíduo vive aquém da consciência de si. Por outro lado, o indivíduo é também «criatura animal» justamente no sentido em que é levado pela própria vida, isto é, no sentido em que tem a sua vida dominada por determinações anónimas de sentido.²⁵⁶

Dado que o indivíduo tem sempre necessidade de uma visão sobre a vida – tem uma «*urgência natural*» dela – acontece que, se ele não é *a partir de si*, ele é, precisamente, *a partir do exterior de si* (é, em qualquer caso, sempre “a partir” de um qualquer momento que forma o horizonte de sentido vital). Ora, é o ser-se a partir do exterior de si (o ser-se, assim, a própria exterioridade) que corresponde à visão da vida da «criatura animal».²⁵⁷ Em última análise, o que está presente na noção de «criatura

²⁵⁶A categoria da animalidade, quando referida ao humano (v. §12, pp. 364 e ss.) tem, justamente, que ver com esta determinação anónima da própria vida.

²⁵⁷Embora possa, à primeira vista, parecer uma noção bizarra para descrever o humano (depois de se ter dito que o humano em momento algum da existência é um animal), a “animalidade” mostra, todavia, ser um termo adequado para descrever esta visão da vida estética, do «ser», ou que é pautada pelas categorias

animal» é o facto de o sujeito se considerar a si mesmo não enquanto é um si mesmo, mas enquanto é um *exemplar de uma espécie*, em que o sentido do que se passa com ele e nele é dado pelo da espécie. Ocorre que esta espécie é a espécie humana, o que, no caso presente, significa que o exterior de onde o sujeito individual importa o seu sentido é o das formas da espécie humana, que são as da sociedade, dos outros, das configurações históricas em que deu por si a existir, etc.

Precisamente por isso, a determinação “espiritual”, por assim dizer, não está, de modo absoluto, ausente no estético. O “espírito” está presente, mas não enquanto espírito, enquanto consciência de si mesmo, mas precisamente ao modo do estético, quer dizer, como «dom» ou «talento» («Gave»), ou seja, como algo que está originalmente presente no indivíduo e que é uma oferta da própria vida: o espírito está presente, mas está, por assim dizer, *passivamente* determinado enquanto espírito e não *espiritualmente* determinado *em virtude de si próprio*. No regime estético, o espírito está também «imediatamente determinado», posto para ele ao modo do «ser».²⁵⁸ Noutros termos, a «personalidade não está imediatamente determinada de modo espiritual, mas de modo físico».²⁵⁹ Quer dizer, o indivíduo está totalmente disposto para a vida, situado nela de acordo com a «natureza», com o «ser» da vida (e não a partir da contradição posta “para si”, quer dizer, não a partir da consciência de si). Contudo, como se viu, o regime de sentido estético não é alheio ao espírito, antes o pressupõe. Ou seja, o regime categorial estético interpreta o espírito como um dom intelectual, refinamento cultural, profundidade da inteligência, capacidade de produzir “ditos espirituais”, etc.²⁶⁰

do imediato. De facto, aquilo que é próprio do animal é, por um lado, ser absolutamente o seu «ser», a sua natureza, por outro lado, o ser totalmente exterioridade. Ora, aquilo que o animal é, do ponto de vista substancial, o homem do regime de sentido «ser» é-o (ou inclina-se a sê-lo) do ponto de vista do sentido: no estético, o indivíduo vive no seu «ser» e situado pelo exterior, sem ter estabelecido, por si mesmo e a partir de si mesmo, uma relação a si mesmo, ao seu «ser» e à exterioridade que o constituem naturalmente.

²⁵⁸ Ou/ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 176: «Por maiores que possam ser as diferenças no interior do estético, todos os estádios têm porém a igualdade essencial de que o espírito não está determinado como espírito, mas imediatamente determinado. As diferenças podem ser extraordinárias, desde a completa carência de espírito [«Aandsløshed»] até ao mais elevado grau de espirituosidade [«Aandrigbed»]; mas mesmo no estádio em que a espirituosidade se manifesta o espírito não está contudo determinado enquanto espírito, mas como dom [«Gave»].» Sobre a noção do “em si” e do “para si” do espírito, §4, pp. 91-92 e §5, pp. 96 e ss..

²⁵⁹ Ou/ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 176.

²⁶⁰ Ou/ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 174: «Não é de forma alguma minha intenção negar que viver esteticamente – quando uma vida assim está no seu pico – não pode exigir uma multiplicidade de talentos espirituais [«Aandsgaver»], sim, que estes tenham ainda que se encontrar intensamente desenvolvidos em

Por conseguinte, no sistema categorial estético ou do «ser» nem a «*carência de espírito*» (neste contexto, entendida como a falta de «talentos espirituais») nem a «*espirituosidade*» ou o «*brilhantismo*» são, enquanto tal, diferenças essenciais ou diferenças quanto ao sentido vital de cada um dos indivíduos – de facto, a modalidade vital em que se encontram lançados é precisamente a mesma, o *carente de espírito* e o *espiritoso* estão enquistados exactamente na mesma visão da vida. Não se nega, de modo nenhum, que haja diferença entre o *carente de espírito* e o *espiritoso*: pelo contrário, a disparidade entre ambos é *bem visível*. Contudo, a diferença em questão *esgota-se justamente nesta visibilidade*. Assim, se é facto que o indivíduo pode ser bruto ou ser alguém “cheio de espírito”, tanto num como noutro caso o carácter primário de que dispõe é meramente recebido, não é produto de um esforço de aquisição. No primeiro caso, a ausência de “espírito” é incontestável, directamente observável, patente, o indivíduo “nasceu assim”, “não tem culpa” disso; no segundo caso, tão pouco o indivíduo é responsável pelo talento que tem, que lhe foi concedido e que tem “a seus pés” como algo de que, aparentemente, pode sempre dispor. De facto, o indivíduo não tem “poder de voto” na colocação de um qualquer talento para si (ou da ausência dessa colocação) – o talento é conatural ao indivíduo, vem no “pacote” da vida que ele tem ao seu dispor, “calhou-lhe” no lote da vida, encontra-se nele em virtude da sua existência imediata (o qual está, à partida, definido e do qual se pode fazer uso dentro dos limites do próprio grau de talento que se tem).²⁶¹ No entanto, em ambos os casos (no indivíduo obtuso e no indivíduo espiritoso) os indivíduos estão dominados pela determinação imediata do espírito; estas são, portanto, apenas diferentes etapas, aparentemente contraditórias, de uma visão da vida que – não obstante as suas diferenças, directamente constatáveis – é radicalmente a mesma. De facto, a promessa que parece estar contida no carácter do espiritoso não tem nada de essencialmente mais profundo para oferecer à vida que aquilo que é capaz de oferecer à vida também o indivíduo carente de espírito; o indivíduo espiritoso não tem uma vantagem absoluta sobre o indivíduo bruto – neste sentido, eles são “absolutamente” iguais. Assim, não é só o indivíduo que carece totalmente de espírito que tem, efectivamente, absoluta precisão de espírito; também aquele que aparenta grande riqueza interior, proximidade

grau extraordinário; mas eles estão escravizados, e falta transparência. Deste modo, encontra-se com frequência espécies animais na posse de sentidos muito mais agudos e intensivos que [os do] homem, mas estes estão presos no instinto animal.»

²⁶¹Consequentemente, o indivíduo *não é livre do seu talento* – ele pode não exercitá-lo, mantê-lo fora do seu aviamento vital concreto, mas não é jamais livre em relação a tê-lo ou a não o ter.

espiritual – eventualmente, acompanhadas da intensidade existencial correspondente a esta riqueza e prolixidade – é completamente indigente em face da determinação espiritual da vida humana. Ambos encaminham a existência a partir do e no interior do mesmo sistema categorial, sendo que ao indivíduo espirituoso a vida apenas apresenta mais uma possibilidade no interior desse horizonte existencial. Trata-se, aqui, de diversos momentos de desenvolvimento estético ou da evolução da vida no seu nível imediato – a qual é rastejante, não se eleva sobre si mesma, dorme no seu *patamar*. Pois qualquer que seja a progressão no estético ela é ainda e sempre imanente ao regime imediato da vida, é apenas uma modificação de superfície, sempre a acontecer no interior da consideração fundamentalmente *estética* da vida, do «ser» da vida. Por outras palavras, as manifestações da espiritualidade não radicam no indivíduo determinado enquanto espírito, mas no indivíduo imediatamente determinado. Por isso mesmo é que se afirma haver uma «*igualdade essencial*» entre o indivíduo carente de espírito e o indivíduo espirituoso: as diferenças entre ambos são uma questão de pormenor quanto ao sentido da vida.

O Juiz Vilhelm destaca, depois, alguns dos estádios em que pode encontrar-se deposta a vida do indivíduo estético, aos quais, como se viu, não inere qualquer diferença substancial. Estes estádios consistem em variações da visão da vida no interior do regime de sentido estético, quer dizer, correspondem a considerações da vida no regime de sentido do «ser». Estão em causa conteúdos concretos que se constituem, para o indivíduo, como condições de aproveitamento da vida, pressuposições fundamentais que devem satisfazer-se para encontrar satisfação na vida, cláusulas específicas de tiragem “essencial” de rendimento da existência. Note-se que se irão ter em conta apenas os exemplos de visões da vida²⁶² que Kierkegaard expõe, mas deve ter-

²⁶²*Ou/ou, Segunda parte, SKS 3, p. 178*: «Ora, como todas estas visões da vida têm em comum o [facto de] serem estéticas, elas também se assemelham umas às outras em que têm uma certa unidade, uma certa conexão [*«Sammenhæng»*], é uma coisa determinada em torno da qual tudo gira. Aquilo sobre o qual eles constroem as suas vidas é em si algo de específico [*«noget Enkelt»*], e por conseguinte este não se desfaz, como aquilo que é próprio daqueles que constroem as suas vidas sobre algo de múltiplo em si mesmo.» Kierkegaard refere-se às «visões da vida» (no plural) no interior do estético. Ora, anteriormente identificou-se o regime existencial estético com *uma* visão da vida, o que pode causar alguma confusão. No entanto, ela é meramente aparente. De facto, porque o sistema categorial estético é, independentemente da sua figura existencial concreta, sempre o mesmo em cada uma das «visões da vida» por si produzidas, não parece ser uma infracção ao significado de «visão da vida» (na obra de Kierkegaard) afirmar que o estético é *uma* visão da vida (afinal, o próprio Kierkegaard afirma que só há duas visões da vida, a do humano como «criatura animal» e a do humano enquanto espírito), sendo que, aqui, as «visões da vida» corresponderão a estádios da visão fundamentalmente estética da vida, ao regime de sentido do «ser» (com diferentes preenchimentos, vários conteúdos concretos, motivações

se em mente que a lista do Juiz não é exaustiva, nem pretende sê-lo: o Juiz fala a um interlocutor específico, ao indivíduo *A*, ou seja, dirige-se *a ele* em particular e quer conduzi-lo a algum ponto, em relação ao qual são estes, e não outros, os estádios do estético que, na sua perspectiva, importará explorar.²⁶³

Além disso, aquilo que fundamentalmente importa não é o “que” de cada estágio estético referido, mas antes aquilo que cada possibilidade de consideração da vida no interior do estético tem a manifestar sobre o próprio regime em que se insere. De facto, as instanciações da visão estética da vida têm uma *forma comum*: nelas, as condições em ordem ao aproveitamento da vida não são postas pelo indivíduo nem dependem dele para *serem*, ou seja, as condições de aproveitamento da vida são sempre exteriores ao próprio indivíduo, heterónomas.²⁶⁴ A distinção essencial entre os momentos reside no facto de as condições estarem no próprio indivíduo (serem dons naturais) ou fora dele (serem, por assim dizer, ofertas da vida, estarem dependentes da “mão” da “sorte”).

Importa ainda salientar que cada uma das «visões da vida» mencionadas pelo Juiz tem o carácter de um *ensinamento*, isto é, cada uma delas «*ensina*» («*lære*»), ao dar como pressuposição de rendimento vital, de êxito na existência um conteúdo específico. Todavia, o essencial não é que a instanciação da visão da vida indique uma matéria particular em vista do proveito na vida, mas que esta indicação tenha o carácter de uma *imposição*. De facto, esse ensinamento acompanha o e identifica-se com o próprio «*ser*» da vida, aparenta ser *conatural* com a vida e, nesse sentido, tem uma forma *dogmática*, não é questionado pelo indivíduo quanto à sua viabilidade para cumprir o objectivo a que se propõe, e esse “pôr em causa” nem sequer aflora à existência (pois, no caso em que isso aconteça – e aconteça de forma radical – a visão da vida em funcionamento fica suspensa).

Por outras palavras: o próprio conteúdo que se apresenta com a visão da vida é, para o indivíduo, o “assunto” de que se trata na existência enquanto tal, de tal modo que

específicas) e não a modos categoriais existencialmente diversos. De resto, mesmo em *Ou/Ou* se encontram referências à visão estética da vida no sentido singular (cf. *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 21, *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 243).

²⁶³*Ou/ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 174: «Não é minha intenção entrar de modo mais detalhado na consideração do muito que reside na determinação dada do estético. [...] Entretanto, quero todavia esquiçar alguns estádios para nos levar até ao ponto em que a tua vida está propriamente em casa [...]».

²⁶⁴*Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 175: «Mas aquele que diz querer aproveitar a vida põe sempre uma condição que ou reside no exterior do indivíduo, ou está no indivíduo de tal forma que não está lá por intermédio do próprio indivíduo [“*ved Individet selv*”].»

a *existência* é para ele *esse mesmo conteúdo*. Além disso, este não é apenas o caso destas «visões da vida», mas é, antes, o que se passa com todas as instanciações do regime de sentido estético, entre as quais se podem referir os exemplos expostos pelo Juiz (os quais, como se disse, constituem apenas uma parte, ou algumas das possibilidades deste sistema categorial): em cada caso, o indivíduo tem a sua vida assente por completo nisso em que reconhece a tradução concreta do próprio «ser» da vida. Finalmente, os diversos estádios do estético tornam-se secundários relativamente àquilo que lhes é essencialmente comum, à identidade fundamental entre eles.²⁶⁵

Quanto às «visões da vida», interiores à «visão da vida» estética, que têm as condições de aproveitamento da vida no próprio indivíduo (embora lhe sejam exteriores, porque não dependem do próprio indivíduo para serem, não estão no indivíduo em virtude de si próprio), o Juiz considera, em primeiro lugar, a *saúde* e a *beleza*. Para a «consideração da vida» que é ignorante da determinação espiritual da existência, o sentido vital provém da factibilidade da exponenciação máxima do “legado” com que o indivíduo deu por si a ser (ou daquilo que lhe “calhe” no “lote” da sua existência), pelo que uma das possibilidades da consideração estética da vida corresponde à “rentabilização” dos traços psicofísicos da vida em toda a sua força e vigor, em todo o seu esplendor – o «maior bem» desta «consideração da vida» é, por isso, a saúde (psicofísica) e, do ponto de vista estritamente estético, a beleza. De facto, uma das considerações da vida do indivíduo identifica o «*bem mais precioso*» com a *saúde*; segundo essa perspectiva sobre a vida, aquilo que está em causa na vida é a aquisição e a manutenção do maior bem-estar ou harmonia física possíveis; segundo esse ponto de vista, na saúde tratar-se-á daquilo «*em torno do qual tudo se joga*». A transposição poética deste ensinamento sobre a vida faz assentar o “rendimento” vital na *beleza*, a qual é então considerada como «*o bem mais elevado*». No entanto, o Juiz aponta também a enorme fragilidade desta visão da vida, motivo pelo qual dificilmente se conseguirá, pelo menos sem não pouca consciência, levar a cabo esta visão da vida de forma coerente, sem abalo, até ao fim de todo um percurso de vida. Num primeiro momento, pode viver-se desses dons com que a vida “mima” alguns, durante um certo tempo; porém, ao assistir à caducidade da beleza enquanto fonte do sentido vital, à decrepitude de tudo quanto está vivo, saúde e beleza dão mostras da sua extrema

²⁶⁵ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 185: «para mim não são os diversos estádios que são importantes, mas apenas o movimento que é inevitavelmente necessário.»

vulnerabilidade (a qual pode ser – ou não – detectada pelo próprio indivíduo que aí investe todo o seu valor). De facto, em algum momento se tem o pressentimento, e o mais das vezes a experiência, a partir de si mesmo e da observação de outros, do colapso da saúde, da morte da beleza física – e, conseqüentemente, dá-se a ver, de modo inequívoco, a instabilidade, a debilidade de uma vida assente meramente neste valor vital.²⁶⁶

Outra visão estética da vida que tem as suas condições no interior do indivíduo, mas sem que estas tenham sido postas pelo indivíduo, é o *talento*, como um dom específico para executar qualquer coisa de que o indivíduo dispõe naturalmente, sem nada ter feito em prol disso: acontece-lhe “ser assim”. Neste caso, é por meio do talento e do desenvolvimento do talento que o indivíduo retira *prazer* da vida, se compraz nela, encontra nela a sua *satisfação* – de modo que sem a possibilidade de exercitá-lo e de progredir nele, a vida não teria significado, nada faria sentido para ele.²⁶⁷ Enquanto condição de aproveitamento fundamental da vida – quando a visão da vida do indivíduo que tem o talento tem os seus alicerces na tese segundo a qual sem a possibilidade de executar o talento não valerá afinal a pena estar vivo – se acontecer a alguém perder todos os seus talentos (ou o talento específico que é condição determinante do aproveitamento da vida), esse sujeito encontrar-se-á subjugado à obrigação de viver na privação da realização da sua «visão da vida», pelo que deixa de ter as condições necessárias para poder tirar proveito e fruto da vida no modo habitual (algo que será normalmente por ele traduzido pela expressão de que a vida não tem sentido, de que é absurda, de que não vale a pena estar vivo).

²⁶⁶ *Ou/ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 176: «Aqui, nós temos uma consideração da vida (*«Livs-Anskuelse»*) que ensina que a saúde é o mais precioso bem, aquilo em torno do qual tudo se joga. Uma expressão mais poética tem a mesma consideração quando diz: a beleza é o mais elevado. Ora, a beleza é um bem extremamente frágil, e por isso é raro que se veja esta visão da vida levada a efeito. Encontra-se, com suficiente frequência, uma rapariga ou um jovem homem que, por um curto período de tempo, confiam na sua beleza, mas depressa esta os desilude.»

²⁶⁷ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3, SKS 3*, p. 178: «Nós encontramos visões da vida que ensinam que se deve aproveitar a vida, mas a condição para isso reside no próprio indivíduo, todavia de tal modo que não é posta por intermédio do próprio indivíduo. Em geral, a personalidade é aqui determinada enquanto *talento*: é um talento prático, um talento mercantilista, um talento matemático, um talento poético, um talento artístico, um talento filosófico. A satisfação na vida, o prazer procura-se no desenvolvimento deste talento. Talvez uma pessoa não fique parada no talento na sua imediatez, uma pessoa desenvolve-se de todas as formas, mas a condição para a satisfação na vida é o próprio talento, o qual é uma condição que não foi posta pelo próprio indivíduo. Os homens nos quais se acha esta visão da vida pertencem àqueles que com frequência costumam ser objecto do teu contínuo sarcasmo, por causa da sua actividade incansável... É negável que tens uma outra visão do aproveitar da vida, mas isso não é o essencial, o essencial é que se quer aproveitar a vida.»

Encontram-se, de acordo com a categorização do Juiz, «visões da vida» em que a condição de aproveitamento da vida está «*posta no exterior do indivíduo*». Riqueza, honra, nobreza, «*uma certa forma de enamoramento*» são agora, para o indivíduo, «*tarefa e conteúdo da vida*», isto é, são de cada vez aquilo em que a vida consiste, a sua quinta-essência, e simultaneamente aquilo que há que perseguir, alcançar, obter para si como condição necessária e suficiente de uma vida realizada, ou feliz.²⁶⁸

De acordo com o Juiz há ainda uma outra forma de «aproveitar a vida», em que a tese de vida subjacente é o «*vive para o teu desejo*». Também aqui as condições para o aproveitamento da vida se encontram no exterior do indivíduo. Note-se que este é um caso *particular* do estádio estético, e que não se identifica com a situação comum dos indivíduos. Como já se disse, o Juiz quer levar *A* a algum ponto e, nesse sentido, a escolha dos estádios do estético referidos tem um carácter instrumental relativamente a essa condução.²⁶⁹ Em «*vive para o teu desejo*», a vida encontrará e esgotará *todo* o seu sentido na repleção do desejo, ou seja, na obtenção de prazer. Dada a enorme variedade de desejos que um indivíduo pode sentir em si e decidir manifestar, tendo em conta a natureza caprichosa do próprio desejo, entende-se como a satisfação do desejo reclama a vida do indivíduo e como o arranca de si para o pôr no encalço de variados objectos de desejo/prazer, por vezes existencialmente contraditórios. O indivíduo passa a ser esta multiplicidade de tensões e perseguições do desejo. São inantecipáveis todas as possibilidades do desejo – ele é sempre velho na sua forma e sempre novo na sua concretização, ele retorna sempre, porque é idealmente *insaciável* – por isso, ele ameaça *despedaçar* e *desfaz* efectivamente o indivíduo.²⁷⁰ É assim que a vida daquele que vive para satisfazer o desejo é *selvajaria, desorientação, errância* («*Vildhed*»); a vida é para o indivíduo do desejo uma constante transformação de si mesmo na cobiça do objecto do seu desejo, e a caça aos seus objectos de desejo fazem que a forma da sua vida seja, possivelmente, a de uma *voragem*. A personalidade permanece imediatamente determinada, porque o indivíduo «*está no momento*» – ele está naturalmente imerso na vida, a cada instante movido, não por si mesmo, mas ao sabor dos ventos da vida, como

²⁶⁸ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 177: «Encontramos visões da vida que ensinam que se deve aproveitar a vida, mas [que] põem a condição para isso no exterior do indivíduo. Este é o caso com qualquer visão da vida em que riqueza, honra, nobreza, etc. se tornam na tarefa e conteúdo da vida. Aqui quero também mencionar uma certa forma de enamoramento.»

²⁶⁹ Não se analisará a figura de Nero, que é focada na sequência da referência a esta possibilidade vital. Cf. *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, pp. 179-184.

²⁷⁰ Neste momento, não discutiremos mais detalhadamente o problema do prazer, o qual se encontra tratado neste passo que agora comentamos (traduzido na nota que se segue).

se se tratasse de uma marioneta arbitrariamente mexida pelos cordelinhos dos desejos; ele está completamente imerso naquilo que a vida lhe ditou como sendo para si e que ele acriticamente dá por verdadeiro. O sujeito mantém-se à superfície de si mesmo, como mera extensão dos prazeres que persegue na vida. Além disso, *viver para o desejo* exige também uma série de condições para que se possa executar: por exemplo, que haja alguma estabilidade na vida, de modo que a preocupação esteja de alguma forma liberta do cuidado das condições de sobrevivência do indivíduo.²⁷¹

De acordo com o Juiz Vilhelm, o prazer pode, porém, ser *reflexivo* – porém, não menos imediato, não menos superficial.²⁷² Compreendendo a dificuldade em dispor das condições para a obtenção do prazer, modifica-se a expressão existencial da tese segundo a qual o que importa na vida é retirar dela o máximo de prazer, é aproveitá-la, valer-se de tudo aquilo que a vida pode oferecer ao indivíduo. O gozo do prazer é, neste

²⁷¹ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, pp. 178-179: «Ora, como todas estas visões da vida têm em comum o [facto de] serem estéticas, elas também se assemelham umas às outras em que têm uma certa unidade, uma certa conexão [«*Sammenhæng*»], é uma coisa determinada em torno da qual tudo gira. Aquilo sobre o qual eles constroem as suas vidas é em si algo de específico [«*noget Enkelt*»], e por conseguinte este não se desfaz, como aquilo que é próprio daqueles que constroem as suas vidas sobre algo de múltiplo em si mesmo. Este é o caso daquela visão da vida sobre a qual eu agora me debruçarei um pouco mais detidamente. Ela ensina: aproveita a vida – e esclarece isso do seguinte modo: vive para o teu desejo [«*Lyst*»]. No entanto, o prazer é em si mesmo uma multiplicidade, e assim vê-se facilmente que esta vida se despedaça numa multiplicidade ilimitada, sem que, realmente, num indivíduo singular o desejo [«*Lysten*»] seja determinado, desde a infância, num único desejo, algo que mais depressa teria que chamar-se uma inclinação, uma propensão, por exemplo, para pescar, ou para caçar, ou para guardar cavalos, etc. Como esta visão da vida se desfaz numa multiplicidade, vê-se facilmente que ela está na esfera da reflexão; no entanto, esta reflexão é constantemente apenas uma reflexão finita e a personalidade permanece na sua imediatez. No próprio desejo, o indivíduo é imediato, e por mais sofisticado e refinado, por mais engenhoso que seja, o indivíduo está todavia aí enquanto [indivíduo] imediato, no prazer [«*Nydelsen*»] ele está no momento, e por mais diverso que ele seja a este respeito, ele é todavia constantemente imediato, porque ele está no momento. Viver para satisfazer o seu desejo [«*Lyst*»] é, com certeza, uma muito distinta colocação na vida, e graças a Deus isso raramente se vê levado a cabo, por motivo das dificuldades da vida terrena, que dão ao homem outra coisa em que pensar. Se esse não fosse o caso, então não duvido de que nós seríamos, afinal, com relativa frequência, testemunhas daquele terrível espectáculo; pois isto é certo: ouve-se com relativa frequência algo que, tanto pior, com frequência não quer dizer senão que eles anseiam por lançar-se em toda a selvajaria em que o desejo pode fazer redemoinhar [«*henvirvle*»] um homem. Para que, nomeadamente, esta visão [«*Anskuelse*»] se possa levar a cabo, o indivíduo tem que estar na posse [«*Besiddelse*»] de uma multiplicidade de condições [«*Betingelse*»] exteriores, e nesta sorte [«*Lykke*»] – ou, melhor, infelicidade [«*Ulykke*»] – um homem raramente toma parte, nesta infelicidade.»

²⁷² *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, pp. 184-185: «Eu retorno àquela consideração da vida que pensa que se deve viver para a satisfação do desejo. Uma inteligente sensatez entende facilmente que [aqu]ela não se deixa levar a cabo, e que por isso não vale a pena começar; um refinado egoísmo entende que, no prazer, se escapa o ponto. Aqui reside, então, uma consideração da vida que ensina: “aproveita a vida”, e novamente o exprime do seguinte modo: “desfruta de ti mesmo [«*nyd Dig selv*»]; no prazer, tu deves desfrutar de ti mesmo [«*i Nydelsen skal Du nyde Dig selv*»]. Esta é uma reflexão mais elevada; todavia, ela não penetra, naturalmente, a própria personalidade – esta permanece na sua imediatez accidental. A condição para o prazer é porém aqui também uma [condição] exterior, a qual não está em poder do indivíduo. Pois, ainda que ele, como ele diz, desfrute de si mesmo, ele só desfruta de si mesmo no prazer, mas o próprio prazer está ligado a uma condição exterior. Toda a diferença é, pois, que ele desfruta reflexiva, não imediatamente.»

caso, *reflexivo*: o indivíduo compraz-se no próprio prazer, goza de si mesmo na fruição do prazer. Todavia, ele encontra-se ainda e sempre na *dependência do prazer*, pois a obtenção do prazer não está em poder do indivíduo, mas está antes nas mãos de «*condições exteriores*». Ele tem prazer «*reflexivamente, não imediatamente*». Noutros termos, aquilo que propriamente produz a fruição é o carácter reflexivo do contacto com o horizonte vital (o seu teor reflexivo). O gozo não se encontra no desfrute da realidade exterior (na “matéria da vida”, por assim dizer), mas antes na distância da observação a ela.

Quer dizer, o prazer dá-se no âmbito do “para si” da realidade e não nas possibilidades de satisfação oferecidas pelo “em si” dela. A origem do prazer não é, assim, nenhuma “coisa” do mundo, mas reside na relação do indivíduo a si mesmo e na forma da relação ao horizonte vital, isto é, o gozo reside na reflexividade enquanto tal. No entanto, que o indivíduo possa gozar reflexivamente depende sempre do conteúdo que a exterioridade, que depois será reflectida intelectualmente, apresente ao indivíduo, e isso não está no seu poder; depende, além disso, de que o sujeito esteja em condições de gozar de si no gozo da observação (o que também não está absolutamente nas suas mãos). Ou seja, mesmo no maior refinamento do prazer reflexivo, o sujeito precisa da realidade como “ponto de apoio”, como “ocasião” do seu prazer, pois não está em condições de o produzir a partir da pura reflexividade. Em linguagem mais dialéctica: sem um mínimo de em-si o para si não tem condições de possibilidade.

Além disso, tanto nesta segunda como na primeira consideração do prazer (o prazer “reflexivo” e o prazer “directo”), o fundamental não é o modo como alguém obtém para si o prazer (que o seja directa ou imediatamente ou que, de forma diferente, o seja reflexivamente), mas é antes que o *motor* da sua vida é o prazer, *seja de que modo for* ou *seja qual for a aparência* que ele assume.

Finalmente, o Juiz explicita ainda uma outra possibilidade do *estético* enquanto prazer, a qual se identifica com a obtenção de satisfação na vida por meio da *recusa do maior número possível* de prazeres na vida.²⁷³ O sujeito compraz-se em si mesmo no

²⁷³ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, 185: «Um endurecimento da compreensão ensina agora uma saída, que ensina: desfruta de ti mesmo, enquanto constantemente tu descartas [«*kaste...bort*»] as condições. Mas daí resulta que aquele que desfruta de si mesmo ao descartar as condições é tão dependente delas como aquele que desfruta delas. A sua reflexão retoma constantemente a si mesmo, como o seu prazer consiste em que o prazer tenha tão pouco conteúdo quanto possível, então ele como que se esvazia [«*udhuler*»] a

acto de *eliminar* da sua vida a maior quantidade de prazeres com que lhe for possível viver. Ele regressa constantemente a si mesmo na reflexão, *desfruta com o não desfrutar* das coisas, frui pela negação da fruição, ou frui reflexivamente por intermédio da rejeição da fruição imediata, sem mais – o não desfrutar do prazer torna-se para si um fim em si mesmo. Para este indivíduo, quanto *menor* for o *conteúdo* do seu prazer, tanto *mais prazer* ele experimentará. O indivíduo vai-se, assim, tornando *recluso* em si mesmo, *evitando viver*, pois o simples facto de *ver* cores, de *ouvir* os ruídos da rua, de *sentir o aroma* de flores, também de *comer* quando se tem fome e de *beber* água quando se tem sede são grandes acontecimentos de prazer na vida, os quais podem ser por vezes suspensos por um acto de vontade (fecha-se os olhos, tapa-se os ouvidos) ou involuntariamente (fica-se constipado e perde-se o olfacto), mas não podem ser sempre repelidos (pode não se beber de cada vez que se sinta sede, mas não se sobrevive sem ingerir água). Ao *fechar-se para a vida*, ao ficar encapsulado em si mesmo para tudo da vida, ele não pode também fazer uma experiência mais profunda de si mesmo; nesse sentido, ao *recluir-se em si*, o indivíduo como que quer transformar o seu interior num “quarto vazio”, ou num “*nada*” de *conteúdo*, num “*grau*” zero de *sensação*, de gozo pelo próprio facto da vida, como se não fora um corpo e uma alma, uma unidade psicofísica – deste modo, o indivíduo encontra-se *embrutecido* ou sofre de uma peculiar *dureza do entendimento*.²⁷⁴ Além disso, fazer-se da sua vida uma continuada insistência na rejeição do prazer não é senão a *caricatura, em negativo*, daquele que persegue o prazer; de facto, o indivíduo que empenha a sua vida na rejeição do prazer tem, ainda assim, o seu *foco vital* totalmente *centrado no prazer*, por *inversão da relação natural* com o prazer; por conseguinte, o prazer é, aqui também, o propulsor da vida – se o prazer não fosse para si, a vida seria sem significado.

Em suma: o prazer, um caso muito específico do aproveitamento da vida, que em caso algum se identifica com o habitual dela, pode assumir vários semblantes existenciais. No entanto, sob essas figuras da vida do prazer há uma comunidade de fundo: tanto aquele que persegue desenfreadamente o prazer (directa ou reflexivamente) como aquele que o repele ferreamente vivem *igualmente na dependência do prazer, isto*

si mesmo, já que, naturalmente, uma reflexão assim finita não está em condições de abrir a personalidade.»

²⁷⁴Esta situação é, além do mais, contraditória do ponto de vista da própria sustentabilidade da vida: se fosse possível a um indivíduo abdicar de todos os prazeres da vida, isso significaria então que ele também teria abdicado dos prazeres naturalmente inerentes ao patamar mínimo de sobrevivência (o prazer da alimentação, da bebida, do sono).

é, das condições para o prazer, as quais lhes são, em qualquer caso, *exteriores*, não dependem nunca de si. Finalmente, deve explicitar-se que o panorama do regime estético da vida corresponde, exactamente, às possibilidades descritas na *Primeira Parte* de *Ou/Ou*, de modo que o arco desta perspectiva abarca os extremos do puro estético imediato – representado em Don Giovanni – e do puro estético reflexivo – com Johannes, o Sedutor –, os quais só aparentemente são divergentes: na realidade, aquilo que é o fundamental de ambos os momentos-limite “puros” do ponto de vista estético é precisamente o mesmo.

O autor de Kierkegaard pretende, com isto, ter «*traçado em linhas gerais [«afridset»] o território da visão estética da vida*».²⁷⁵ Convém, pois, precisar ainda algumas características deste «território», as quais podem agora, depois da tentativa de explicitação dos “estádios” do estético, tornar-se mais compreensíveis. Em primeiro lugar, poder-se-ia começar por indicar que o ponto de vista estético é um ponto de vista *fechado*, na medida em que a produção de um esclarecimento sobre si seria uma possibilidade fictícia, dado que corresponderia apenas à fidelíssima reflexão do ponto de vista que já se habita e no interior de cujas fronteiras o indivíduo se encontra confinado. Ou seja, o esclarecimento é dominado pelas categorias que dominam o ponto de vista, mas o próprio ponto de vista não tem ponto de vista sobre si mesmo (não se pode ver a si mesmo numa posição de “neutralidade”, “exterior” a si). Deste modo, qualquer afirmação do ponto de vista sobre o seu teor profundo e sentido é “consanguínea” com o ponto de vista, “filha” dele – não lança, portanto, luz sobre si. O saber estético seria, neste sentido, parcial e sempre relativo à própria forma de descoberta do seu horizonte: a forma do «ser» da vida. E, de facto, é mesmo assim: na realidade, o saber estético da vida está recluso em si mesmo, é parcial e projecta sempre a sua forma em tudo sobre o qual lança o seu olhar. No entanto, este não é um traço definatório do regime de sentido do «ser». Na realidade, esta é uma *característica de qualquer ponto de vista* – nenhum ponto de vista se eleva sobre si mesmo, quer dizer, nenhum ponto de vista está a assistir a si, a ter um acesso absoluto e sem condições a si mesmo, nenhum ponto de vista “vê” a não ser a partir de si e, em qualquer sistema categorial, o “saber” sofre sempre de parcialidade. Embora preso da sua relatividade, do seu limite, cada regime de sentido corresponde ao resultado da produção de um

²⁷⁵ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 185.

esclarecimento da totalidade – essa não é, portanto, uma especificidade do regime de sentido do «ser».²⁷⁶

Diferentemente, aquilo que é típico deste sistema categorial, em cada um dos seus estádios, é a *total entrega do indivíduo ao imediato da vida*. Deposto no imediato, o sujeito «*vive constantemente no momento*».²⁷⁷ Noutros termos, o que é característico do sentido estético é a *ausência consciência de si*. De facto, o sujeito vive imerso no «ser» da vida, no regime de sentido próprio da «unidade negativa», em que aquilo que se é imediatamente “em si” (a contradição do «ser») não é ainda “para si” (não há, precisamente, consciência de si). Desta forma, o fito da vida inscreve-se no «ser» dela (isto é, o objectivo vital está na maximização dos talentos, dos dons da vida com os quais o indivíduo deu por si na existência): no interior do «ser» da vida, vive-se para o «ser» da vida – quer dizer, o motivo, aquilo «por mor do qual», o «porquê» («*hvorfor*») da vida reside desde logo naquilo com o qual, pelo qual («*hvormed*») ela já é.²⁷⁸ É também por este motivo que, no indivíduo que vive esteticamente ou imediatamente, pode haver um *desenvolvimento*, mas nunca uma *transformação* ou uma *metamorfose*.²⁷⁹ De facto, pode desenvolver-se um qualquer talento, uma qualquer inclinação natural (ou trazer à luz, progressivamente, o talento que por nascimento já se tem para determinada actividade) – neste sentido, um indivíduo que vive esteticamente desenvolve-se, transforma-se (o seu talento manifesta-se, progressivamente, e mostra-se nele apenas aquilo de que ele, por natureza, já dispõe). Pode, além disso, dizer-se que ele se

²⁷⁶ Ou/Ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 174: «O motivo pelo qual aquele que vive esteticamente nada pode esclarecer [«*oplyse*»] no [seu] sentido mais elevado, é o de que ele vive constantemente no momento, é todavia constantemente conhecedor [«*vidende*»] apenas numa certa relatividade [«*Relativitet*»], no interior de um determinado limite.» A afirmação do Juiz assenta na pressuposição de há uma «*etapa superior*», a ética, a partir da qual o estético pode ser esclarecido. Ora, isto não é nada claro para o ponto de vista estético.

²⁷⁷ Ou/Ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 174.

²⁷⁸ Ou/Ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 185: «todos os estádios têm em comum [o facto de] que aquilo pelo qual [«*hvorfor*»] se vive é aquilo com o qual [«*hvormed*»] se é imediatamente o que se é; pois a reflexão nunca chega tão alto que ultrapasse isto.»

²⁷⁹ Esta metamorfose ou transformação corresponderia a um acontecimento de «*Besindelse*», de queda em si, de apreensão de si, de posse de consciência de si. No entanto, esta tomada de consciência de si é acompanhada de uma tensão em relação à constituição de sentido para a vida que, justamente, está à partida neutralizada, anestesada (na medida em que a vida já constituiu esse sentido) no regime de sentido estético. Noutros termos, no sistema categorial do «ser» não há preocupação por si, pois a relação ao horizonte da vida está já resolvida. Cf. «Fortalecimento no Homem Interior», in *Três Discursos Edificantes*, 1843, SKS 5, p. 93: «Só no momento em que a preocupação («*Bekymring*») acorda na sua alma aquilo que o mundo tem a significar para ele e ele para o mundo, tudo o que tem a significar para ele aquilo por meio do qual ele mesmo pertence ao mundo, e ele para o mundo, só então se anuncia o homem a si mesmo nesta *preocupação*.» Não se vai analisar o tema da preocupação; fica, em qualquer caso, a indicação.

desenvolve «*com necessidade*», uma vez que não é o próprio indivíduo que põe na sua vida algo para si a partir de si, mas trata-se antes de algo que já está *no* indivíduo, disponível para o indivíduo, apesar dele mesmo, por força da sua própria natureza (das suas inclinações para isto ou para aquilo, das suas perfeições e defeitos naturais); ele vive daquilo que está naturalmente inscrito no seu ser e, nesse sentido, vive de um *ganho* que não foi essencialmente ganho por si mesmo (embora, de certo modo, o indivíduo algo tenha que ter feito, pelo menos em alguns casos – exercitou o seu talento, trabalhou pela sua conservação e maximização, quando poderia ter suspenso a utilização do seu talento). Assim, o indivíduo pode “avançar na vida” do ponto de vista exterior (é cada vez mais perito na realização do seu talento, ou conserva intocado o seu dom natural), mas, do ponto de vista interior, da sua consciência de si, do seu si próprio ele encontra-se no mesmo “lugar”, na mesma posição vital em que se encontrava quando abriu o olhar à vida – é-lhe, portanto, *completamente desconhecido* o sentido de qualquer «*metamorfose*» enquanto *rompimento* do seu modo de ser natural e *assunção* de um modo de ser *alternativo* (na realidade, se ele tem alguma noção da possibilidade de assunção de modos de ser alternativos, o facto é que eles não são senão variações do mesmo modo de ser natural fundamental, «estádios» dele).²⁸⁰ Um indivíduo pode “sentir” em si uma habilidade ou aptidão naturais para qualquer coisa: tanto para ser um bom pai de família, ou para ser guia turístico, como para ser um assaltante de bombas de gasolina ou um assassino, talento para ser mau; pode ser boa pessoa e admite até a diferença entre bem e mal, desde que seja como uma das muitas determinações com as quais joga na vida (precisamente como uma de muitas e, além disso, de que se faz uso somente em situações especiais e relativamente raras). No interior do estético enquanto tal qualquer *tarefa* está *à partida justificada pelo próprio facto da inclinação: é a inclinação – e não o indivíduo – que põe a tarefa para o indivíduo, tal como é a semente que determina necessariamente a planta*. Assim, se o indivíduo tem inclinação para ser um Don Juan, deve levar essa propensão *a sério*, tal como, se tem inclinação para ser assassino, será nisso que se aplicará. No interior do estético, há como que um “imperativo” posto ao indivíduo pelo próprio *regime em funcionamento automático do estético*: funciona o princípio de que o talento *não se esbanja, seja aquilo que for* para

²⁸⁰*Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 215: «O estético, disse-se, é aquilo num homem por meio do qual ele é imediatamente aquilo que é. [...] Ora, com isto não se diz de forma alguma que aquele que vive esteticamente não se desenvolve; mas ele desenvolve-se com necessidade, não com liberdade, com ele não acontece qualquer metamorfose, qualquer movimento infinito nele por meio do qual ele chegue ao ponto a partir do qual ele se torna naquele em que se torna [«*udfra hvilket han bliver den han bliver*»].»

que se tem talento ou seja qual for o talento dominante da vida do indivíduo. Levando este ponto de vista ao limite, Nero, por exemplo, teria feito aquilo que a sua inclinação natural lhe requeria que fizesse; Nero teria apenas levado ao extremo a sua propensão estética. O «*desenvolvimento estético*» da personalidade do indivíduo é como o de um *vegetal*, que segue cegamente que lhe está ditado pela sua natureza: nasce, cresce e morre – sem se mover existencialmente. Assim, se o indivíduo tem uma “*semente de Nero*” em si, haverá de crescer e morrer como Nero.²⁸¹ Interessa desenvolver o talento, só isso é visto como *o bem da vida*, o que há a fazer nela – o resto é instrumental relativamente ao desenvolvimento do talento e é bom ou mau relativamente ao objectivo de desenvolvimento do talento. Então, Nero e Don Juan serão, na possibilidade, extremos horrorosos do regime de sentido estético.

Por ficar aquém da metamorfose ou transformação da existência imediata, o indivíduo estético é, além disso, *infantil*. Deve diferenciar-se a noção de infantilismo que a vida imediata implica da compreensão do que seja, do ponto de vista da interioridade, uma criança. Do ponto de vista da interioridade, «criança» corresponde a uma categoria do espírito. «Ser-se criança», neste sentido, tem que ver com uma etapa do si mesmo em que a falta de lucidez coexiste com a tensão para a constituição de si enquanto espírito, na medida em que o significado da vida não se encontra resolvido, mas é um permanente em-aberto – numa determinada acepção, a «criança» é, precisamente, *um passo inicial* do desenvolvimento espiritual do si mesmo (embora, num outro sentido, a «criança» corresponda justamente ao termo deste processo). Portanto, a possibilidade de si mesmo está dada e o sujeito convive de modo não indiferente com esta possibilidade, que assim pressiona (quer dizer, há um conflito no interior do sujeito que é «criança»). O indivíduo-criança está, deste modo, essencialmente vinculado à possibilidade do interior, ainda que viva em confusão com o exterior, ainda que derive a forma da sua vida das repercussões imediatas do imediato

²⁸¹ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 216: «Ora, se pudesse pensar-se que um homem pudesse viver sem chegar a ter contacto com o ético, então ele poderia dizer: “Eu tenho aptidão para me tornar um Don Juan, um Fausto, um ladrão, eu agora desenvolvo este talento, pois a seriedade estética exige que eu me torne algo determinado, que eu permita a isso desenvolver-se na sua totalidade, para a qual a semente foi posta em mim.” Uma tal consideração da personalidade e do seu desenvolvimento estaria completamente certa do ponto de vista estético. A partir daí tu vês qual é o significado de um desenvolvimento estético – ele é um desenvolvimento como o de uma planta, e ainda que o indivíduo se transforme, ele torna-se naquilo que imediatamente é.»

em si (e, nesse sentido, seja como as *ondinas*).²⁸² Em suma: o indivíduo-criança não tem em si mesmo o seu «*centro de gravidade*», pelo que vive sob a pressão do «diverso», mas sofre, igualmente e de forma mais profunda, a tensão para a constituição de si mesmo enquanto espírito.²⁸³

Ora, há um elemento comum entre o indivíduo-criança e o homem infantil do regime de sentido estético: de facto, ambos são determinados pelas circunstâncias. Todavia, este condicionamento do si mesmo pelas circunstâncias parece, no indivíduo-criança, ser meramente exterior, estar à superfície da sua relação consigo (e a prova disto é a pressão para a constituição de si mesmo que se mantém sempre no indivíduo-criança), ao passo que o homem infantil do regime de sentido estético parece ter incorporado completamente essa determinação de si pelo exterior (quer dizer, pela sua relação inerte com o «ser» da vida). Desta forma, o indivíduo-criança e o homem infantil do regime de sentido estético são essencialmente diferentes: no indivíduo-criança, mantém-se activada a relação à determinação espiritual da existência; pelo contrário, o sujeito infantil do estético parece ter cancelado o seu ser-em-ordem-à determinação espiritual da existência.

De facto, no regime estético o sujeito não existe no interior de uma tensão fundamental em vista de uma “nova” constituição de si mesmo e da sua relação ao horizonte da vida (quer dizer, a metamorfose de si mesmo está arredada por si como possibilidade, não se intromete no encaminhamento vital),²⁸⁴ mas vive antes a completa adesão de si ao «ser» da vida. O sujeito infantil do estético é conformado pelo «ser» da vida, “deixa-se levar” nele – é ele mesmo esse «ser». Na medida em que o sujeito

²⁸²Cf. BB:25, SKS 17, p. 117: «O primeiro é o estágio no qual a criança ainda não se separou das circunstâncias [*Omgivelserne*] (“mim”): o eu não está dado; mas a possibilidade para isso [está dada] e nessa medida há um conflito. Forma-se com contornos indeterminados e efêmeros, tal como as ondinas, que o mar [...] gera para no mesmo instante gerar novas, e de tal modo que eu suporia que todas estas múltiplas figuras efêmeras pudessem, como que por meio de magia, constituir uma unidade, de tal modo os incontáveis momentos se seguem uns aos outros na infância e se forçam uns aos outros para entrarem no presente eterno no eu, de tal modo que na infância há a multiplicidade atômica, e no eu a unidade está dada com a multiplicidade.»

²⁸³Cf. BB:25, SKS 17, p. 118: «Todavia, quanto mais a vida, por meio de uma aproximação infinita, se aproxima da consciência de si, tanto mais o conflito se torna patente. E assim eu obtenho, para além do diverso [*det Mangfoldige*] (...) afinal algo de análogo àquilo a que eu chamo o romântico, pois o autêntico estágio romântico é o primeiro estágio reproduzido [*reproducerede*]. Mas porque a vida ainda não obteve a consciência de si, não obteve o seu centro de gravidade em si, por isso o diverso exerce uma pressão.» Não se estudará aqui a noção de «romântico» a que Kierkegaard se refere.

²⁸⁴Claro que esta circunstância pode mudar, por motivo da própria possibilidade do espírito ser no “em si” do indivíduo e não poder ser assassinada. No entanto, enquanto o indivíduo está a viver no interior da situação estética, sem mais, está fechado na sua adesão plena ao «ser» da vida.

infantil do estético é o «ser» da vida, ele tem a vida resolvida, pacificada pelo imediato, pelo que a tensão espiritual não se anuncia, está neutralizada (e nisto ele é fundamentalmente diferente do indivíduo-criança, que se encontra em tensão para a constituição de um regime de sentido, motivo pelo qual as “ofertas” do «ser» da vida não constituem propriamente sentido, nem neutralizam a pressão para o alcance de outro momento de si). O infantilismo do sujeito estético reside, no fundamental, na forma da sua vida (a do «ser»), por intermédio da qual as “ofertas” do ser da vida, as possibilidades imediatas que esse «ser» lhe abriu (as dos seus dons, talentos) não são para si relativas, mas antes é nelas que consiste o próprio sentido de si mesmo na existência. Assim, o sujeito encontra-se a viver a dispersão própria da multiplicidade que a vida apresenta e toma-a imediatamente (isto é, sem qualquer tomada de consciência) para si como aquilo que lhe corresponde. Para o sujeito estético, o “escaparate da vida” (de que os talentos, os dons são parte) tem significado, e o seu significado equivale ao valor do seu “eu”.²⁸⁵ O indivíduo é, assim, aparentemente, uma mera instanciação do humano que corre nas veias do «ser» da vida.

Assim, o sujeito encontra-se enredado no «ser» da vida. O Juiz Vilhelm diz de *A* que ele está preso: a palavra dinamarquesa «*hildet*» indica o facto de se estar *preso*, mas também o de se ser *enganado*.²⁸⁶ Ora, isso aplica-se ao indivíduo estético: na realidade, ao encontrar-se completamente envolvido nas malhas do «ser» da vida, o indivíduo encontra-se, ao mesmo tempo, paralisado para a procura de si mesmo – e, nesse sentido, ele é enganado pela própria vida, pois a vida incute-lhe acreditar que ele tem acesso a si mesmo por meio do «ser» imediato da existência. O sujeito encontra-se seduzido pelo poder encantatório do «ser», enfeitiçado pelas possibilidades da vida, pelas quais é levado sem consciência de si; o sujeito está imerso num sentido pressuposto e completamente desconhecido que o tem totalmente em seu poder e o cega para uma outra possibilidade existencial de si mesmo, que lhe esconde a luz que projectaria para a possibilidade de uma outra versão da realidade que não a do «ser» da vida. A vida

²⁸⁵ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, pp. 215-216: «Quando um indivíduo se considera a si mesmo esteticamente, então ele torna-se consciente desse «eu» enquanto uma variada concreção [*Concretion*], em si mesma determinada de vários modos, mas apesar de toda a diversidade interior, esta é de facto em todo o seu conjunto a sua essência, tem igual direito a aparecer, igual direito a exigir satisfação. A alma dele é como um solo [*Jordbund*] no qual germina toda a espécie de ervas, todas com igual reivindicação a medrar; o eu dele reside nessa multiplicidade, e ele não tem qualquer «eu» que seja mais elevado que esta.»

²⁸⁶ *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 175: «Tu estás preso [*hildet*], como que não tens tempo para te libertares.»

individual tem, assim, um carácter *sonâmbulo*: de facto, há movimento na vida (fazem-se coisas nela, perseguem-se objectivos, desenvolvem-se talentos ou dons), mas este movimento é sem consciência, é realizado na ausência de contacto lúcido consigo.

Contudo, este olhar do «ser» *é e não é* simultaneamente *tudo o que há*, ou este olhar não é tudo o que está presente e implicado no *horizonte primário* do indivíduo. Por outras palavras: ao próprio *olhar natural* pode manifestar-se a *eficácia* de “algo” cujo *sentido* o mesmo olhar simultaneamente *omite*. Os “eus” de uma única vida sucedem-se e esta sucessão tem a possibilidade de ser compreendida como tal, na sua inconsistência (há um nexo qualquer quando se compreende a ausência de lógica na sucessão das considerações da vida); quer dizer, o indivíduo pode ter «*um pouquinho de consciência*»,²⁸⁷ uma forma de *continuidade*, por isso, perceber o conflito entre as diversas versões da realidade que vai tendo com a passagem do tempo – de facto, na vida do «ser» (que é, como procurou ver-se, essencialmente disposicional), a vida do indivíduo divide-se em vários “compassos” *truncados*, os seus *eus* são “apartes”, sem que se saiba propriamente em relação a que é que são “apartes”, pois cada “eu” está *recluso em si*, pretende ser de cada vez toda a verdade sobre si e julga sempre sobre os pontos de vista que anteriormente existiram. Há, de todo o modo, um qualquer *conjunto*, uma qualquer *sequência*; o indivíduo tem, pelo menos, a possibilidade de aperceber-se da *cacofonia* do seu ponto de vista: há “vários” que têm vindo a habitar e que habitam “o mesmo”, na sucessão do tempo e *agora*. A instabilidade, a indeterminação, a aleatoriedade do regime de sentido do «ser» *signalizam a configuração profunda da modalidade* em que eu me encontro neste momento a existir.

Note-se que aquilo que é a especificidade da consideração da vida neste regime não é, de todo, que se constitua de cada vez um *como*, que o indivíduo esteja de cada vez a esgotar-se em ser enquanto *relação* ou *modalidade*. Não se trata, portanto, da tentativa de descoberta do ponto de vista “objectivo” sobre o mundo envolvente, sobre o sentido de mim a despeito desse ambiente; não se trata de conhecer a verdade “objectiva” acerca de mim, pura, nua, ou do alcance de uma “clareza” que permitisse a marcação do limite em que o “eu” acaba e o «ser» começa. O combate à intoxicação do regime imediato da existência não se traduz num projecto de conquista do domínio do objectivo – o qual concederia ao indivíduo um *olhar* genuinamente *sóbrio*, o qual diria

²⁸⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 219.

dele *quem ele é*, sem lenitivos, como que a sangue-frio, como se o domínio do objectivo fosse a fonte do sentido vital para o indivíduo. Com efeito, Kierkegaard não propõe que se lancetem do «eu» os momentos constituintes do «ser da vida», com a alegação de que estes (o talento, a afecção e, sobretudo, a disposição) tornariam parda a visão “objectiva” da realidade e impediriam o eu de “chegar a si mesmo”, de alcançar a “verdade dos factos” do seu acontecimento de si. Kierkegaard menciona o «*lusco-fusco da consideração*»;²⁸⁸ todavia, o carácter crepuscular do ponto de vista imediato não deriva de uma versão “subjectiva” da realidade, a reprovar, por oposição à sua objectividade enquanto aquilo que ela propriamente é, mas antes procede do *modo natural* de constituição da subjectividade; não se trata, portanto, de substituir um “*como*” pelo “*que*”, mas da posição de *um outro “como”*, ou da *reposição* do “*como*” que se é e que sempre se tem sido (e cuja possibilidade está por averiguar). Assim, não poder *fugir* ao “*como*” não tem por que rotular-se como uma “deficiência”, mas significa antes que o domínio do objectivo não existe para nós, que não é uma possibilidade nossa. A especificidade do regime do «ser» reside no modo como este “*como*” *que eu sou* está posto na sua relação à disposição, não se distinguindo efectivamente da vibração da disposição, percutindo-a a cada instante.

Ora, no extremo da modalidade ou do «como» estético há ainda um caso, o seu último estágio, o qual corresponde à fronteira deste regime de sentido, ao *limiar do «ser da vida»*. Este confim do estético encontra no interlocutor do Juiz Vilhelm, *A*, um dos seus exemplos.²⁸⁹ De facto, *A* encontra-se na situação contraditória de ter compreendido a natureza do regime de sentido estético ou do «ser» e de, simultaneamente, não ter extraído daí qualquer consequência existencial que o ponha a ser na recusa deste regime e para lá dele. *A* apercebe-se de algo de vazio no modo de disposição existencial estética. Quando se percebe a inanidade de algo em que se põe o sentido de si, parece fazer sentido que se desista disso mesmo e que se procure adquirir para si a forma de vida que pareça corresponder aos requisitos de repleção de significado. Quer dizer, quando se dá conta de que a vida que se leva é uma farsa, uma “treta”, não parece haver qualquer coerência em permanecer no modo de vida que se reconheceu como sendo de valor nulo em função do cumprimento do projecto de si mesmo. Todavia, aquilo que

²⁸⁸ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 454.

²⁸⁹ *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 187: «Entretanto há ainda um estágio, uma visão da vida estética, a mais delicada e distinta de todas, que eu discutirei da forma mais cuidadosa – pois agora chegou a tua vez.»

parece acontecer com *A* é precisamente a manutenção num regime de sentido de que reconhece, ainda que parcialmente, a vanidade. De modo que a situação é paradoxal: mantém-se o encerramento de si no horizonte vital de que se rejeita o sentido. Em *A*, trata-se de que há uma prisão fáctica ao «ser da vida», a qual convive com o reconhecimento *ideal* de que esta visão da vida não produz sentido vital. Sem dúvida, o reconhecimento da sua situação de que *A* já dispõe produz efeitos na efectiva condução da vida – no entanto, aquele é de tal modo fraco que não expulsa realmente, de modo radical, o sujeito do sistema categorial que tem como vão. Do ponto de vista ideal, o indivíduo sabe-se alojado no sem-sentido. Dessa forma, toda a sua estratégia de fruição da vida, o modo de dela retirar satisfação tem por base este reconhecimento. Consequentemente, no limiar do «ser da vida», o sujeito simultaneamente “agarra” e despreza o horizonte em que, afinal, ainda se encontra: o sujeito vive-se como expulso, como estando “do lado de fora” do âmbito em que, apesar de tudo, vive.²⁹⁰ Justamente por este motivo – porque já ultrapassou, ideal ou reflexivamente, o regime estético – é que o Juiz Vilhelm considera que *A* não tem qualquer visão da vida, ainda que tenha algo como um ponto de vista, uma perspectiva, uma visão («*Anskuelse*»). De facto, *A* já não está propriamente na posse de, imerso na, não inere já à visão da vida do «ser» de um modo imediato e irreflectido. Contudo, embora à distância da adesão ideal a esse regime de sentido, *A* continua a projectar-se na existência ao modo do «ser da vida».

Poderia, então, pensar-se que, porque não há, com o reconhecimento do sem-sentido, uma alteração da própria situação ou uma modificação do rumo existencial, o referido reconhecimento seria, então, meramente reflexivo: *A* não teria qualquer tipo de confronto consigo mesmo, qualquer experiência do conflito que é em si mesmo, dado que o aviamento da sua vida estaria em contradição com a notícia, apenas reflexiva, que se teria dela. No entanto, dizer-se isto não é correcto. Não é correcto porque o sujeito vive, de facto, um tipo de conflito ou confronto consigo mesmo, o confronto ou conflito que é *próprio* do regime de sentido em que se inscreve e a partir do qual está ciente de si mesmo e do próprio regime (isto corresponde, precisamente, ao facto de o ponto de vista estar fechado sobre si mesmo e de nunca poder ter mais consciência de si que aquela que é permitida pelas categorias existenciais que vigoram nesse regime). Deste modo, não pode, sem restrição, afirmar-se que *A* não é consciente de si: para si mesmo,

²⁹⁰ *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 187: «[...] e também serviria de pouco falar-te assim, ou esclarecer-te de que a vida é vanidade. Isso sabe-lo tu muito bem [...]».

A é, pelo contrário, *maximamente consciente* de si. O horizonte de *A* é, para si, tudo o que há (o que inclui a vanidade, o nada disso tudo), de modo que aquilo de que não há consciência (ou que não pressiona realmente a existência) é a possibilidade de uma alternativa existencial mediante a qual seria, eventualmente, “retirado o tapete” da convicção de que se sabe de si. Deste modo, *A* parece não ter notícia de qualquer alternativa ao “ponto” da vida em que está, ou ter um contacto meramente ideal (sem real contacto, portanto) à possibilidade de posição para si mesmo de um outro sistema categorial, isto é, de constituição de um novo horizonte vital. De facto, pode acontecer que *A* tenha chegado ao limite de consciência de si que é possível para o regime de sentido em que se encontra, de modo que a sua lucidez, quanto à totalidade *estética* da existência e a partir do interior desta totalidade, pode ser total, vivendo-se num perfeito estado de queda em si mesmo (vinque-se, no interior do regime de sentido estético e de acordo com as categorias que nele vigoram). Apenas *da perspectiva de B* – ou seja, a partir de um regime de sentido alternativo ao de *A*, que exclui as categorias de sentido de *A* – é que *A* não tem consciência de si, não está em confronto consigo. Mas não é isso que se passa com *A*: *A* é, para si mesmo, perfeitamente consciente de si.

Faz parte do regime de sentido do «ser da vida» a confusão entre o êxito existencial e o “correr bem” da vida no domínio do fenoménico, isto é, no âmbito da finitude. Ora, esta ilusão já não assiste a *A*: por esse motivo, *A* já não tem «*nada a tratar com o mundo*» – nada de fáctico, finito, fenoménico do mundo pode conferir sentido à sua existência. Com efeito, *A* já não está idealmente preso à finitude, na medida em que ela deixou de ser essencialmente significativa em vista do cumprimento de si; todavia, sem encontrar alternativa ao sistema da finitude ou do «ser», *A* encontra-se, afinal, dependente da ou preso à finitude (ou seja, o sujeito “esgota” a finitude e, simultaneamente, não encontra forma de supressão real desta falta de significado do finito, não deu com o sentido para si noutro “lugar” da vida, por exemplo, noutro regime existencial de sentido). Do ponto de vista reflexivo (que o Juiz Vilhelm denomina de «teórico»), *A* está para lá da finitude, pois o seu olhar deixou de estar fixado no fenoménico e está, diferentemente, na permanente consideração e avaliação do sentido da totalidade; do ponto de vista existencial (a que o Juiz dá o nome de «prático»), o indivíduo já se distanciou, de certo modo, do mundo, mas apenas «até certo ponto», pois o seu cuidado por si não é compatível com a total perda de pé prática (ou seja, o sujeito tem, de facto, sempre que ter alguma visão da totalidade, algum

regime de sentido, e não se “aguenta” no ponto vital da suspensão do regime de sentido sem se comprometer a si mesmo), de modo que o indivíduo continua, afinal, a estar dependente do «ser da vida», nem que seja para se sobreviver a si mesmo.²⁹¹

Portanto, o limiar do «ser da vida» corresponde ao colapso do regime de sentido em que se está naturalmente instalado, isto é, identifica-se com o esvaziamento do «ser da vida» como produtor de um horizonte vital significativo, sem que, no entanto, este regime seja substituído por outro.²⁹² A visão da vida do indivíduo que perdeu o «ser» corresponde, assim, a um limbo existencial: reflexivamente, o indivíduo foi catapultado para fora do estético – todavia, realmente, o sujeito continua, afinal, no estético, à distância do qual, idealmente, se encontra. Quer dizer, ainda que o indivíduo pareça perseguir objectos do mundo, tomando-os como fontes de preenchimento da vida, este movimento é meramente ilusório; de facto, o indivíduo não persegue a plenitude, mas antes, no máximo, um lenitivo para uma radical ausência de cumprimento existencial, da qual está plenamente ciente, ou uma forma de impedir que esse vazio se faça sentir, de bloquear o ser-se assolado pela crua percepção da nulidade da própria vida – neste sentido, vai-se suportando uma vida desprovida de um horizonte significativo. Para isso, recorre-se aos expedientes de si conhecidos e que se encontram no âmbito do aproveitamento das ofertas concretas da vida, mais especificamente no *modo* de fruição dessas mesmas ofertas que se vão apresentando no decurso da vida, sem que isso, porém, se constitua em meio através do qual o sujeito mitiga e camufla a sua situação. Pois ele permanece, contraditoriamente, totalmente lúcido relativamente a ela, isto é, no

²⁹¹ *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 196: «Mas tu não te podes manter neste pico, pois o teu pensamento privou-te certamente de tudo, mas não te deu nada em seu lugar.»

²⁹² *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 195: «Do ponto de vista teórico, tu já não tens nada a tratar com o mundo [*«færdig med Verden»*], a finitude não pode subsistir para o teu pensamento; do ponto de vista prático, tu também já não tens, até certo ponto, nada que ver com ele, quer dizer, em sentido estético. Não obstante, não tens qualquer visão sobre a vida [*«Anskuelse af Livet»*]. Tu tens algo que se parece a um ponto de vista [*«Anskuelse»*], e isso dá à tua vida uma certa tranquilidade, que não deve, todavia, ser confundida com uma segura e lenitiva confiança na vida. Tens tranquilidade apenas em contraste com aquele que ainda corre atrás [*«jager efter»*] das fantasmagorias do prazer [*«Nydelsens Gjøglebilleder»*], *per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes*. Em relação ao prazer, tu tens um orgulho absolutamente aristocrático. Isto está totalmente em ordem, pois tu não tens nada que ver com toda a finitude. E, todavia, não consegues desistir dela. Tu estás satisfeito em comparação com aqueles que correm atrás da satisfação, mas aquilo com que ficaste satisfeito é a absoluta insatisfação. Ver todos os esplendores do mundo não te preocupa, pois no pensamento tu estás para lá deles, e se eles se te oferecessem, tu dirias, muito possivelmente, como sempre: sim, o tempo de um dia poderia bem empregar-se nisso. Não te preocupa não te teres tornado milionário, e caso isso te fosse oferecido, tu responderias, muito possivelmente: sim, poderia ter sido realmente interessante tê-lo sido, e poderia bem gastar-se um mês nisso. Se te oferecessem o amor da mais bela rapariga, tu responderias todavia: sim, pelo tempo de meio ano seria mesmo bom.»

limite da sua compreensão de si, tanto quanto o regime de sentido em que se encontra permita perceber-se a si próprio na sua situação.

Procure ver-se mais de perto o modo como *A* se vive a si mesmo e faz uso do estético. Por meio disto, ver-se-á como aquilo que acontece com *A* tem essencialmente que ver com a *disposição*. Até agora, procurou ver-se como a vida de *A* perdeu a sua *substancialidade* (o seu «ser» ou o seu *em si*), para passar a ser significativa apenas do ponto de vista *reflexivo* (do *para si*).²⁹³ Por isso é que o Juiz Vilhelm afirma que *A* *paira sobre si mesmo*: de facto, *A* tem não só distância à substancialidade *objectiva* (o âmbito do exterior, do mundo), como tem, antes de mais, distância à sua “substancialidade” interior, isto é, às modificações imediatas de si (motivo pelo qual lhe é possível o distanciamento da substancialidade *objectiva*).²⁹⁴ Nesse sentido, poderá pensar-se que *A* está imune ao facto de ser levado na vida pelos estados disposicionais que o acometam. Ora, é isso que, em parte, se passa: *A* não é levado na vida pelas flutuações transitórias de si, mas tem modo de, pela sua reflexividade, fazer uso delas como lhe aprouver, sem as sofrer. Todavia, num sentido mais profundo, *A* está totalmente mergulhado numa disposição que, justamente, enraíza no seu olhar reflexivo, a qual tem grande estabilidade, na medida em que constitui a própria totalidade ou o horizonte vital no qual, por sua vez, ocorrem as disposições mais superficiais, regionais, transitórias. Devido à relação do indivíduo à distância da realidade de si, *A* tem a possibilidade de manipular, de manobrar a seu bel-prazer a relação que estabelece com o mundo. Noutros termos: o mundo, ou o âmbito do fenoménico, não produz uma impressão imediata sobre o sujeito; antes acontece que o sujeito se acha capturado pelas e zeloso das possibilidades de reflexão que um acontecimento possa encerrar e que o levam a deixar-se embarcar nele, “alinhar” com ele,²⁹⁵ sem que, no entanto, esses acontecimentos signifiquem algo para si, sem que o facto de terem passado por si tenha deixado qualquer marca na sua biografia. De facto, as ocasiões da vida em que o sujeito

²⁹³Para o esclarecimento do modo existencial reflexivo, isto é, correspondente à perda da substancialidade da existência, SILVA, B., “O “Interessante”: Entre o Estético e o Existencial no ‘Diário do Sedutor’ e Noutros Textos”, Colóquio *Categorias Existenciais*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 24, 25 e 26 de Junho de 2010.

²⁹⁴*Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 192: «Tu pairas sobre ti mesmo, e aquilo que vês sob ti é uma multiplicidade de disposições e estados que tu utilizas para encontrar contactos interessantes com a vida.»

²⁹⁵*Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 189: «Tu deixas tudo passar por ti, isso não produz qualquer impressão, mas eis que vem, de repente, algo que te captura, uma ideia, uma situação, um sorriso de uma jovem rapariga, e agora tu estás “nessa” [«*og nu er Du »med«*»]; pois tal como tu, em certas ocasiões, não estás “nessa”, do mesmo modo tu estás, noutras alturas, “nessa” e de serviço em todas as formas. Onde quer que haja um acontecimento, aí tu estás “nessa”.»

parece empregar-se não têm qualquer interesse, são descartáveis, indiferentes, insignificantes, não se faz memória delas, estão plenamente circunscritas ao momento em que se dão e não têm qualquer repercussão interior – motivo pelo qual, do ponto de vista subjectivo, *nunca ocorreram*. Portanto, os momentos de imersão do sujeito no mundo, delimitados, como que se esgotam por si sós, esvaem-se e desaparecem sem deixarem no interior do sujeito um rasto que, neste estado da sua existência, ele seja capaz de identificar.²⁹⁶ Quer dizer, *a realidade* (o acontecimento imediato de si mesmo) *não tem para o indivíduo qualquer realidade*. Por fim, o sujeito dá consigo na posição existencial que aparentemente abandona por lampejos: terminada a diversão, o indivíduo está na mesma «*esquina*» de onde observa o mundo.²⁹⁷

Sendo assim, o ponto de vista de *A* envolve o fenómeno descrito em «*A Rotação de Culturas*»,²⁹⁸ no sentido em que este texto também se refere a um modo não-imediato (isto é, reflexivo) de se encontrar no âmbito estético da vida.²⁹⁹ No entanto, ao contrário daquilo que, numa leitura distraída, se poderia supor, aquilo que é descrito em «*A Rotação de Culturas*» não é essencialmente diferente daquilo que se passa com *A*, mas é, precisamente, a própria perspectiva de *A*. De facto, é assim até do ponto de vista da organização textual: lembre-se que a *Primeira Parte* de *Ou/Ou* corresponde toda ao ponto de vista “*A*”, de modo que o texto «*A Rotação de Culturas*» não se pode “decepar” da abertura existencial que corresponde a “*A*”, uma vez que é somente uma explicitação possível das possibilidades inscritas neste ponto de vista – a *Primeira Parte* de *Ou/Ou* é uma mesma perspectiva quanto à totalidade da existência (a perspectiva “*A*”). Por conseguinte, a diferença entre ambos os momentos do ponto de vista “*A*” não é essencial – não diz respeito ao próprio fenómeno –, mas concerne apenas ao modo de enfrentamento de si mesmo no confronto com uma situação existencial que é no fundamental a mesma: ambas correspondem ao momento limítrofe do estético. Assim

²⁹⁶Daí que se possa experimentar a *paragem do tempo*. De facto, a multiplicidade fenoménica em nada altera o sentido a vivência interior de um sujeito cuja vida se sabe vazia e de «uma só cor» (v. KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 24; *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 37), de modo que o que acontece no interior da vida são ocasiões singulares, desprovidas de significado em si mesmas (Cf. *Ibid.*, p. 20; *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 34: «O tempo está parado e eu com ele.»)

²⁹⁷*Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 190: «Mas quando o aperto [«*Trængselen*»] cessou, quando o acontecimento passou, então tu ficas novamente na esquina e olhas para o mundo.»

²⁹⁸«*A Rotação de Culturas*», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, pp. 271-289.

²⁹⁹«*A Rotação de Culturas*», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 288: «Não se desfruta imediatamente, mas algo completamente diferente, que o próprio arbitrariamente põe [«*lægger ind*»].»

sendo, e porque se trata precisamente do mesmo panorama existencial, também em «*A Rotação de Culturas*» o ponto de vista é fundamentalmente apático, indiferente ao fenoménico da vida: aquilo que se passa *não tem peso existencial*, não é ponderado na interioridade do indivíduo.³⁰⁰ Só esta *leveza da vida* permite que aquilo de que nela se frui, aquilo que dela se aproveita, aquilo que parece ser o objecto da atenção não corresponda, em sentido mais profundo, a qualquer focagem e empenho vitais relativamente a isso; só esta leveza da vida permite a vinda dos pormenores da existência ao primeiro plano da apresentação (se bem que, fundamentalmente, tudo se torna, pela falta de posição do sujeito na realidade da vida, num detalhe sem sentido – seja aquilo que for não “abana” o indivíduo). Neste ponto de vista, é a partir do accidental que se ganha o acesso essencialmente reflexivo que se tem ao imediato da vida.³⁰¹

Por outro lado, se é certo que o sujeito rejeita o «ser da vida», ele permanece, todavia, na dependência dele, pois sem a matéria da vida, sem a substancialidade a reflexão não é activada. Na realidade, as disposições de superfície como que correspondem ao impacto imediato e directo da substancialidade sobre o sujeito (são, neste sentido, incontornáveis), mas o indivíduo do limiar do estético perdeu a substancialidade da vida como momento de radicação existencial directa – para ele, a substancialidade não só é uma ocasião de reflexão, como o “aproveitamento” das possibilidades por ela expostas é motivado pela reflexão, mais especificamente pela promessa de um qualquer ganho reflexivo. Isto poderia sugerir que o sujeito estaria arredado de, imune à disposição. Mas não é este o caso. De facto, aquilo que rege “*A*” é, justamente, uma disposição.

«*A Rotação de Culturas*» trata explicitamente da disposição do tédio. De modo oposto, nas apreciações do Juiz Vilhelm sobre a existência de *A* não se encontra uma

³⁰⁰ «*A Rotação de Culturas*», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 288: «É extremamente agradável [«*velgjørende*»] deixar as realidades da vida indiferenciar-se deste modo, sobre um tal interesse arbitrário. Transforma-se algo accidental no absoluto e, como tal, em objecto de admiração absoluta.»

³⁰¹ *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 288: «Desfruta-se de algo completamente accidental, contempla-se toda a existência a partir desse ponto de vista, deixa-se a sua realidade encalhar aí. Quero citar um exemplo. Havia um homem cuja conversa se me tornou necessário escutar numa situação de vida. Para cada ocasião, ele estava preparado com uma pequena prelecção filosófica que era extremamente entediante. A ponto de desesperar, descobri de repente que ele transpirava de modo anormalmente intenso quando falava. Este suor atraíu então a minha atenção. Vi como os pingos de suor se acumulavam sobre a sua testa, depois reuniam-se num ribeiro, escorriam pelo seu nariz e acabavam num corpo com a forma de gota, que ficava pendurado na extremidade do nariz. A partir deste momento tudo estava alterado, eu poderia até ter a minha alegria em incentivá-lo a começar a sua instrução filosófica, apenas para observar o suor sobre a sua testa e sobre o seu nariz.»

explicitação do tipo de disposição que domina *A* como sendo o tédio.³⁰² Mas a ausência dessa referência específica não altera o próprio fenómeno: em ambos os casos, a existência do indivíduo é tédio. A diferença entre ambos os momentos da perspectiva “*A*” está no modo de procurar impedir que se “caia” em tédio, de se evitar que se fique entediado – embora, na realidade, já se esteja completamente submerso no tédio, embora essa tentativa de precaver-se do tédio provenha, justamente, do próprio tédio que a vida é, quer dizer, o tédio é a pressuposição de ambos os momentos do ponto de vista “*A*”.³⁰³ Poderia pensar-se que as estratégias de bloqueio da “queda” em tédio (em que o próprio tédio é a condição de possibilidade das referidas estratégias de bloqueio) corresponderiam a uma diversão no sentido em que se atenuaria a consciência da vida como tédio, isto é, na medida em que se constituiriam como momento de distração da própria consciência da vanidade do horizonte existencial; assim, tratar-se-ia, em cada momento de *A*, da procura dos melhores expedientes em função daquilo que produzisse uma maior mitigação da própria possibilidade da consciência, procurando aquilo que entretivesse e fizesse não se aproximar, manter-se aquém do efectivo colapso existencial que produziria o real contacto consigo. Todavia, não é isto que acontece: em primeiro lugar, não é isto que acontece porque a diversão que aqui está em questão não é esquecimento (muito pelo contrário: a “diversão” não só é compatível com a consciência do tédio como só tem lugar justamente motivada por essa clareza de si para consigo); em segundo lugar, não é isto que acontece porque o indivíduo não se mantém *aquém* do colapso existencial, mas vive, precisamente, no e a partir do interior da mais completa ruína de si e de algo como um projecto existencial – na realidade, para a visão da vida do tédio a vida “já era”, já acabou e apenas está em causa que o indivíduo se sobreviva a si mesmo.³⁰⁴

Refira-se que não se procurará proceder a uma análise do acontecimento do tédio, mas apenas se fará uma breve referência a esta disposição, como momento que

³⁰² Considerar-se-á a disposição dominante e profunda da vida de *A* como sendo tédio, sem procurar estabelecer-se qualquer distinção ou relação com a disposição da melancolia (implícita, por exemplo, em *Diapsalmata*).

³⁰³ Por conseguinte, não é por acaso que a “porta de abertura” da *Primeira Parte* de *Ou/Ou*, os *Diapsalmata*, é uma afirmação contundente sobre o carácter inerentemente entediante da existência, a qual marca o tom de toda a perspectiva “*A*”. Cf., por exemplo, KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, pp. 35-36 (*Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 46).

³⁰⁴ A única coisa que não se encontra assegurada é que o indivíduo tenha um *real* contacto consigo no interior do horizonte estético da vida, apesar de ter o diagnóstico da sua situação, o nome para ela – que não se tem esse contacto na visão da vida em questão é o juízo da perspectiva “*B*” sobre “*A*”.

pode auxiliar a compreensão de que a vida dominada pela disposição (neste caso específico, a disposição do tédio) é *desespero* (tal como todo o regime de sentido do «ser da vida», ao ser dominado pela disposição, é *desespero*).

A como que já “digeriu” o mundo inteiro, a totalidade imediata da vida e, por meio dessa relação “acabada” com o horizonte da vida, *A* ganhou uma *indigestão da totalidade*: a totalidade oferecida com a vida já não é uma possibilidade para si.³⁰⁵ Ora, esta forma de apresentação da realidade, de contemplação da realidade e de repulsa por ela (a qual é, todavia, dependente da totalidade pela qual experimenta repulsa, de que tem fartura, estando, assim, essencialmente presa àquilo que rejeita) é, justamente, também a apresentação da vida no tédio. De facto, no tédio está em causa uma fortíssima prisão à totalidade vazia da existência enquanto tal. É a própria totalidade que é, *enquanto tal*, fastidiosa, motivo pelo qual as ocorrências nela podem ser cativantes, quando motivam a relação reflexiva do sujeito a si mesmo: não é o âmbito do fenoménico que é em si mesmo aborrecido (não é “isto” ou “aquilo” que é entediante), mas o tédio reside, antes, no próprio panorama no interior do qual o fenoménico se dá, isto é, o entediante não está nas coisas, mas no olhar do sujeito, na visão da vida que a cada momento lhe assiste e o conduz (deste modo, é possível que haja situações que capturem o indivíduo, que se apresentem como oportunidades de escape ao tédio ou mesmo de anulação dele, sem que, por esse motivo, o pano-de-fundo em que elas se dão deixe de ser o de um profundo aborrecimento com a e de náusea pela vida enquanto tal).³⁰⁶

No entanto, do facto de haver situações que fixem a atenção do sujeito não se deve depreender que há um *aviamento da vida* próprio do tédio – pelo contrário, como já se referiu, no tédio a vida já acabou, não existe uma projecção significativa do si mesmo, nenhum lançamento de si próprio à existência, mas apenas uma manutenção

³⁰⁵ Isto acontece justamente porque o indivíduo já perdeu o âmbito do estético – quer dizer, perdeu o «prazer da vida» como fonte de preenchimento existencial; de facto, o «prazer da vida» já não lhe diz nada, a possibilidade de sentido desse domínio encontra-se cancelada para o indivíduo. Cf. KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 41 (*Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 50): «A minha alma perdeu a possibilidade. [...] O prazer decepçiona, a possibilidade não».

³⁰⁶ SILVA, B., “O ‘Interessante’: Entre o Estético e o Existencial no ‘Diário do Sedutor’ e Noutros Textos”, Colóquio *Categorias Existenciais*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 24, 25 e 26 de Junho de 2010, p. 29: «Desta forma, embora o interessante e o entediante constituam categorias opostas, a origem, o fim e o significado de tais categorias correspondem ao mesmo – o vazio.»

inane de si na vida. Nesse sentido, o tédio identifica-se com a própria morte em vida.³⁰⁷ Ainda que procure contornar-se a “sensação explícita” de tédio, ainda que isso seja conseguido, isso em nada altera a totalidade, isto é, não há meio de contornar o rosto da vida como tédio – vive-se e está-se morto para a vida. Assim, o tédio é uma disposição que não é contrária à movimentação existencial do sujeito, no sentido objectivo.³⁰⁸ estar em profundo tédio não se identifica, só por si, com “não fazer nada”, se por esta indolência se entende não “fazer coisas” na existência – pelo contrário, o indivíduo pode ser um “activista” na vida. Neste sentido, o ponto de vista entranha existencialmente, de forma *inversa*, o confim “compreensivo” que alcançou no tédio, mas sem que desta forma o sujeito do tédio seja bem-sucedido em omitir aquilo que a possibilidade da consciência está sempre prestes a fazer eclodir. Simultaneamente, a precipitação do sujeito para as coisas não está enraizada numa qualquer atracção pelas possibilidades oferecidas pela vida enquanto tais, mas jaz no descolamento da realidade, mais precisamente, na repulsa pela totalidade do horizonte em que elas se inscrevem: de facto, a própria vida enquanto tal é, na visão da vida do tédio, uma «bebida amarga».³⁰⁹

Se se acaba por ficar enfastiado de tudo,³¹⁰ se não apetece «nada de nada»,³¹¹ o “tudo” ou o nada que não apetece não significa, primariamente, o conjunto ou o somatório de tudo aquilo que é parte da vida, mas corresponde ao *próprio olhar* que descerra as instanciações particulares como entediantes ou possibilitantes de diversão: o tédio não está nas coisas, não está no mundo, mas no sujeito, invadindo o cerne do si

³⁰⁷Cf. KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 36 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 46): «Morro de morte».

³⁰⁸«A Rotação de Culturas», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 275: «É muito estranho que o tédio, que é em si mesmo uma natureza [*Væsen*] tão tranquila e sossegada, possa ter uma tal força que ponha em movimento. É um efeito completamente mágico que o tédio exerce; acontece que este efeito não é atractivo, mas repulsivo.»

³⁰⁹KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 20 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 34). Por outro lado, o tédio implica, quanto ao nível da profundidade da existência, que não se “faça nada”, no sentido em que não se identificou (e, por isso, não se tem a possibilidade de perseguir) uma tarefa própria da existência, ou seja, porque o sujeito não age interiormente de modo radical – e, por isso, tudo aquilo que eventualmente faça não está enraizado num sentido, ou seja, não tem continuidade com o interior de si mesmo. Neste aspecto, a disposição que domina A é afim do tédio. Cf. «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 189: «Tu és um inimigo da acção [*Virksomhed*] na vida, e muito bem; pois para que haja sentido nesta, a vida tem que ter continuidade, e isto falta à tua vida.»

³¹⁰«A Rotação de Culturas», in *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, pp. 272-273, em que Kierkegaard cita uma passagem de Aristófanes.

³¹¹KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 12 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 28).

mesmo. E não está nem nas coisas nem no mundo, porque o que o tédio efectivamente descobre é que as coisas e o mundo são nada. Deve ter-se em conta que quando se diz que o tédio está no olhar do sujeito não se pretende dizer, de maneira nenhuma, que se trata aqui de uma afecção subjectiva sem qualquer valor quanto ao significado do mundo. Pelo contrário. O tédio expõe, manifesta e revela que “tudo isto” (e “tudo isto” é tudo aquilo com o qual o ponto de vista estético está em contacto enquanto tal, enquanto determinado esteticamente) é nada, vale nada, não tem absolutamente significado nenhum).

É a essa totalidade vazia que o sujeito dedica a sua existência, é nessa totalidade inane que ele tem deposta a sua vida: neste sentido, o tédio é uma determinação *panteísta*. Além disso, porque o valor de todas as coisas está em equilíbrio – isto é, porque a nada se atribui valor, porque tudo é indiferente, porque um acontecimento em nada se distingue de outro, não tem mais sentido que outro do ponto de vista existencial –, qualquer acontecimento se pode converter em objecto de dedicação total do sujeito, pelo tempo que for, sem que nisso esteja envolvida uma interior preponderância de um objecto de aparente dedicação sobre outro. De facto, para o sujeito do tédio qualquer coisa pode ser aquela em que se empenha, porque ele não se aplica a nada senão à constante manutenção de si no tédio, isto é, à totalidade vazia da existência que aninha no tédio³¹² – também neste sentido o tédio é uma determinação panteísta. Aquilo que impera é uma insatisfação de tudo, um desgosto pela vida, um extremo cansaço da existência,³¹³ em que a categoria fundamental é a indiferença, o “tanto faz” a respeito de tudo e, em última instância, a impassibilidade relativamente ao próprio destino³¹⁴ –

³¹²«A Rotação de Culturas», in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 280: «No panteísmo está, em geral, a determinação de plenitude, mas o tédio é o contrário, ele está edificado sobre o vazio, mas é precisamente por isso uma determinação panteísta. O tédio descansa sobre o nada, ele serpenteia por entre a existência, a sua vertigem é como aquela que aparece ao descer o olhar num abismo infinito, infinito. Que, por isso, aquela diversão excêntrica esteja edificada sobre o tédio pode também ver-se a partir [do facto] de que a diversão ressoa sem eco, precisamente porque no nada também não é tanto que uma ressonância se torne possível.»

³¹³KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 21 (*Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 35): «Quando me levanto de manhã, volto imediatamente outra vez para a cama.»

³¹⁴Esta indiferença é meramente aparente. De facto, se o sujeito fosse absolutamente indiferente a si mesmo, não estaria – como está, no tédio – preso ao domínio estético da vida. Teria, antes, suspenso a sua relação à vida, não facticamente (pois a vida é a relação a ela), mas do ponto de vista do sentido, transformando a própria existência na forma da ironia absoluta (a ser possível). No tédio, a rejeição do «ser da vida» não compreende uma suspensão existencial, mas uma *tese* da vanidade daquela (de acordo com a qual o sujeito do tédio vê e vive) – desta forma, o ponto de vista de *A*, na medida em que tem afinidade com o tédio (ou que é tédio) corresponde à rejeição do «ser da vida» que trai a imersão no «ser

desta forma, o Juiz Vilhelm pode pôr nos lábios de A: «se alguém me atirasse uma pedra, eu não me desviaria do caminho».³¹⁵

Importa vincar um outro aspecto, a saber, que o ponto de vista estético é todo ele tédio (ainda que o sujeito mais primário e boçal do ponto de vista estético nunca sinta o tédio). O limite do estético somente revela, no extremo, aquilo que está sempre em funcionamento nos outros momentos do estético: na realidade, a sua dependência do «ser da vida», em todos os momentos do ponto de vista estético, trai a ausência de fixação do sentido do sujeito para si mesmo, de modo que o «ser da vida» admite todas as possibilidades de aviamento da existência como fundamentalmente idênticas quanto à concretização do si mesmo do sujeito, isto é, como relativas, como essencialmente indiferentes; conseqüentemente, as possibilidades concretas de aviamento da existência oferecidas pelo «ser da vida» não são senão formas de diversão da consciência da ausência de fixação de um sentido uno e profundo para a própria existência: permanece-se à superfície da vida (na objectividade dela, por assim dizer) e o fundo dela (o âmbito do sentido) permanece esquecido, por preencher, vazio. O “significado” da existência é, então, meramente nominal: a vida do sujeito pode assumir qualquer significado, ou seja, ela não tem qualquer sentido intrínseco para o indivíduo, ela terá apenas *significado facial*.³¹⁶ Neste sentido, tédio é, em sentido estrito, o próprio «ser da vida»³¹⁷ – o «ser da vida» é, então, dominado por uma disposição, é em si mesmo disposição.

da vida». Na realidade, o tédio preenche a vida – mesmo que a encha de nada – e o sujeito do tédio não é irónico, antes tomou para si uma tese de sentido – a do sem-sentido de toda a existência – que toma como a pauta da sua existência, isto é, à qual remete o seu destino.

³¹⁵«O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade”, in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 189: «Agora tu descansas no desespero, nada te ocupa, não sais do caminho de nada, “se alguém atirasse uma pedra, eu não me desviaria do caminho”. Tu és como um moribundo, tu morres diariamente, não no profundo sentido sério em que de resto se toma essa expressão, mas a vida perdeu a sua realidade e “tu calculas sempre o teu tempo de vida de uma despedida de dia para a seguinte”.»

³¹⁶Isso permite as múltiplas e divergentes perseguições vitais no curso de uma vida. Cf. KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 34 (*Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 45): «Quando considero as suas diferentes épocas, passa-se com a minha vida como com a palavra “Schnur” no dicionário, que, em primeiro lugar, significa um “fio”, em segundo lugar, significa uma “nora”.» Aqui, a existência apresenta a sua estranha face: os “eus” de uma única vida sucedem-se na sua inconsistência, e há noção da falta de nexo da vida.

³¹⁷Esta compreensão não é original: provavelmente, tem a sua primeira expressão no *De Tranquillitate Animi*, de Sêneca, encontra-se já com clareza no *De Rerum Natura*, de Lucrécio, mas é com Pascal que o tédio se reconhece como o núcleo da vida, como o «ser» (como o não-ser) da vida e das coisas e do sujeito: «Ainsi l’homme est si malheureux qu’il s’ennuierait même sans aucune cause d’ennui par l’état propre de sa complexion» (*Pensées*, 136 Lafuma). «Condition de l’homme: Inconstance, ennui, inquiétude» (*Ibid.*, 24 Lafuma). A partir de Pascal, o reconhecimento do poder do tédio, do facto de ele ser o “ser das coisas” torna-se quase um lugar-comum. Não é possível fazer aqui um levantamento de todos os momentos da “história do tédio”. Do ponto de vista literário, a sua história, sobretudo a partir do

No entanto, no ponto extremo do estético há uma *aproximação* à consciência de si, e a uma agudíssima consciência de si, mas sem que, paradoxalmente, a consciência irrompa propriamente. No extremo do estético experimenta-se, efectivamente, uma saciedade de tudo. Todavia, este enjoo da existência é apenas a consequência vital de uma perseguição vital que pretendia atingir precisamente o contrário daquilo em que desaguou: o incremento de si mesmo, que o indivíduo tão pressurosamente procurava por meio do investimento de si no desenvolvimento dos seus talentos, revela-se, no limite do estético, como completo esvaziamento de sentido da vida, transforma-se num “fim dos tempos” experimentado por si como o fundo da sua vida, numa morte sem morte, numa agonia sem dor por se estar vivo, sabendo-se na vida sem motivo, estando “aqui” para nada, sem finalidade.³¹⁸ Assim, a convicção de ter como que desmistificado a vida, de lhe conhecer o sabor, de ter, nesse sentido, a totalidade da existência nas próprias mãos é contemporânea do esvaziamento de significado dela. O resultado da travessia do estético é o inverso daquele que aparentemente por intermédio dele se procurava: a saciedade que corresponde a “não se poder” com a vida no seu todo, a não haver nada para si nesta vida, ao facto de tudo aquilo que se conheceu da vida ser nulo (e não apenas mudo quanto ao sentido) – a vida não tem nada de “substancial” para dar, ela é uma interminável espera de coisa nenhuma. Mais uma vez se sublinha que se mantém a “corda” que liga o sujeito à vida: quer dizer, a lassidão do tédio coexiste com a tensão do sujeito para si mesmo, de modo que a apatia ou a aversão existencial é somente uma face do facto de se ser um “agarrado” da existência.

Finalmente, considere-se a relação do regime disposicional (ou do «ser da vida») com o desespero. No regime do «ser da vida», a conformação da existência está de cada vez na dependência da e a ser formada pela disposição: há uma submersão de si, uma exaustão do sentido de si no sugar insistente da disposição. Na medida em que o «ser da vida» é fundamentalmente disposicional, ele escapa totalmente ao controlo do sujeito. Nesse sentido, a visão da vida do indivíduo está sob o poder de um elemento exterior, heterónomo. Ora, ter o próprio horizonte vital à disposição de um terceiro é

século XIX, é longa; do ponto de vista filosófico, encontra em Kierkegaard um momento central. Para uma visão geral do tédio, cf., com a bibliografia correspondente, por exemplo, KUHN, R., *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1976, GARAVENTA, R., *La Noia*, Roma, Bulzoni, 1997 e GOODSTEIN, E., *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

³¹⁸KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, pp. 35-36 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 46).

precisamente desespero: ser existencialmente situado pela disposição é desespero.³¹⁹ Isto observa-se, com maior nitidez, se se considerar a disposição a respeito da morte, ou seja, o modo imediato como o sujeito se encontra face à representação do acontecimento que captura a totalidade da vida de um só golpe: ao ter uma relação unicamente disposicional ao acontecimento que restitui a totalidade de uma vida, o homem natural manifesta estar dependente de uma força arbitrária para a constituição do seu horizonte vital – está, por isso, em desespero no que diz respeito à sua própria vida como um todo, está a desesperar a cada instante da sua vida. Deve, além disso, vincar-se que a afirmação segundo a qual o fenómeno disposicional, enquanto constituinte da totalidade do sentido, é *indício* de uma perturbação na raiz do acontecimento vital pressupõe que se avance com uma categoria que, ao ser posta, *rompe com* o próprio regime de sentido natural: a categoria do espírito – e, com ela, o fenómeno do desespero, que diz essencialmente respeito à categoria do espírito.³²⁰ Quer dizer, o desespero é a negação do acontecimento do espírito,³²¹ ou seja, a recusa da consciência de si – estar à

³¹⁹ «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 225: «Mas qualquer visão da vida que tenha uma condição fora de si é desespero.»

³²⁰ O tédio é, no sentido mais originário, mais primitivo, um acontecimento (da negação) do espírito, isto é, esta disposição não pertence ao domínio da natureza, mas ao «mundo do espírito». O tédio está numa relação fundamental com a consciência (com o âmbito da existência para lá da imediatez), a qual se caracteriza pela recusa da consciência, isto é, do espírito (pois a «consciência é espírito» – *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 56). Por conseguinte – isto é, por motivo desta recusa – o tédio é desespero. «A Rotação de Culturas» in *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, p. 279: «O tédio é, em parte, uma genialidade imediata, em parte uma imediatez adquirida. A nação inglesa é, nisto tudo, a nação paradigmática. A indolência verdadeiramente genial encontra-se mais raramente – na natureza não se descobre, ela pertence ao mundo do espírito.»

³²¹ A possibilidade do espírito no humano terá que corresponder, consequentemente, a uma específica constituição do sentido de si num processo repetido de morrer para a disposição, quer dizer, no esforço de não deixar que ela domine – e isto a cada instante da existência. Trata-se do esforço de desistência da disposição enquanto “vestido da vida” que se mascara dos seus “ossos”. Como se verá, o indivíduo só se torna capaz disto ao tornar-se capaz do eterno. A actualidade do espírito (isto é, a ausência de desespero) não corresponde, portanto, a um *estado*, a um *ter-já* para sempre adquirido para si o si que se é – como se pudesse estar-se em vida repleto, saciado de si – mas corresponde, antes, ao viver da vida num permanente *estado crítico* de si (cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 41), debelando a cada instante o poder da disposição, resistindo à escravidão da disposição, servidão que nunca deixa de oferecer-se ao sujeito sob múltiplas máscaras. Neste sentido, o *eu* nunca está, em vida, resolvido – ainda que, num outro sentido, possa ter essencialmente resolvido a sua vida. Noutros termos, a resolução da contradição em que o homem natural se encontra não consistirá, de modo algum, no alcance de um equilíbrio, de uma estabilidade, de algo de conquistado de uma vez por todas. Além disso, a resolução da contradição que se é – a havê-la – não será nunca fática, isto é não se dará entre as componentes fenomenológicas corpo-alma, mas a resolução terá sempre fundamentalmente que ver com o *estado crítico* do *sentido* de si. Note-se que o homem do imediato ou do regime categorial estético está cego para a contraposição de momentos de constituição do si aqui em causa, pois a oposição só é *para* o espírito no humano, e o ponto de vista natural não está, de todo, ciente de uma nova possibilidade de sentido – ela não existe para ele. Por fim, sublinhe-se que o acontecimento do desespero não prova – não pode provar – que o indivíduo está interiormente disposto para ser “espírito” ou para existir num regime de sentido a que se dá o nome de “espírito”. De facto, nos termos de Kierkegaard, o diagnóstico do desespero pressupõe de cada vez a categoria do espírito. No entanto, este contra-argumento não derruba a possibilidade do “espírito” e é, até,

disposição de um terceiro é, justamente, a negação da consciência de si (isto é, corresponde à ausência da produção de um choque real entre as categorias do imediato e do ideal, que permita ao sujeito catapultar-se para uma outra forma de si, para uma nova apresentação da realidade). Ora, a negação da consciência de si corresponde, precisamente, ao regime de sentido do «ser» da vida.

O Juiz Vilhelm declara explicitamente que a visão da vida de *A* é desespero.³²² O extremo do estético é desespero, pois há já alguma consciência de si, mas esta é acompanhada da manutenção real de si no âmbito da imediatez, ou seja, sob o domínio do «ser da vida», do regime disposicional de sentido.³²³ No entanto, não só o ponto extremo do estético é desespero, como a própria visão estética da vida, em todos os seus aspectos (e que o limite do estético apenas revela), é *desesperada*, pois está constituída com base em algo que pode, ao mesmo tempo, *ser e não ser* – que, sendo, é accidental, fortuito, sem valor de validade radical; a sua existência e não-existência não depende do si, mas o si deixa-se repousar totalmente nesse simultâneo existir e não existir, motivo pelo qual se descobre em desespero, quando o que é finito, aquilo no qual ele tem em descanso a sua vida, se mostra como não podendo mais ser para si, quando isso passa a não ser e *desilude*. É exactamente por este motivo que, a haver um “ponto fixo” ou a ser possível a fixação de um eixo vital, este terá que *transcender* a unidade primária que se é. Com isto não se quer dizer que o ponto de vista, ao reflectir sobre a relação corpo-alma que é, transcende com isso a sua unidade negativa primária, ou que *capta* a configuração e o sentido dessa unidade primária. Pelo contrário, este tipo de reflexão é ainda “filho” da unidade negativa – e a compreensão deste facto ainda um produto da

consistente com ele: na verdade, a única “prova” do espírito só existe para o indivíduo na intimidade da sua relação consigo mesmo.

³²²«O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 188: «Várias vezes observei na vida que, quanto mais rico [*«kosteligere»*] é o líquido em que um homem se embriaga, tanto mais difícil se torna a cura dele, a intoxicação é mais bela e as consequências, aparentemente, não tão perniciosas. Aquele que se embriaga em aguardente depressa sente as consequências perniciosas, e pode esperar-se pela sua salvação. Aquele que utiliza champanhe cura-se mais facilmente. E tu, tu escolheste o mais requintado; pois que embriaguez é mais bela que o desespero, [qual] veste melhor, [qual] é mais decente, especialmente aos olhos das raparigas (sobre isso estás tu excelentemente informado), especialmente quando também se tem a destreza de conseguir reprimir os ímpetus mais desenfreados, de deixar o desespero, tal como um incêndio distante, ser pressentido e apenas reflectir-se no exterior [*«ahnes og kun gjenskinne i det Ydre»*]).»

³²³Neste sentido, o primeiro momento da consciência de si (ou do espírito), correspondente ao limiar do estético (a qual consciência é da inanidade), é desespero – a consciência de si vem primeiramente à existência como desespero. «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 188: «Esta última visão da vida é o próprio desespero. Ela é uma visão estética da vida, pois a personalidade permanece na sua imediatez; ela é a última visão estética da vida, pois ela admitiu em si, até um certo ponto, a consciência da inanidade de uma tal visão».

“*exponenciação*” da reflexão sobre a unidade negativa, e assim até ao infinito (a reflexão acerca da unidade negativa que se é, a reflexão acerca da reflexão sobre a unidade negativa, etc.). Uma tal transcendência não transcenderia, na realidade, nada, uma vez que não seria senão reflexão que se debruça sobre a «unidade negativa» de cada vez a partir do interior da «unidade negativa» (e a compreensão deste facto não será senão mais um produto da «unidade negativa», e assim sucessivamente, sem termo). Por conseguinte, a reflexão, enquanto relação de si a si na unidade imediata de si, não é nunca *reduplicação* («*Fordoblelse*»),³²⁴ porque é uma reflexão levada a cabo unicamente no âmbito do ideal e não toca a realidade. A reflexão é imanente, mantém-se sempre à distância da vida, e por isso não lhe toca.³²⁵ Neste sentido, o desespero *não é real* (quer dizer, não conduz a uma confrontação do indivíduo com a facticidade, o imediato de si mesmo), mas *ideal*, do pensamento, da reflexão, sem conflito fáctico e efectivo com o «ser da vida»,³²⁶ motivo pelo qual o sujeito se mantém distante de si, como que a pairar sobre si mesmo.³²⁷ Desta forma, a *fixação definitiva* do eixo vital, a ser possível, não pode senão encontrar-se subordinada a um acontecimento que está *do lado de fora* das categorias do quotidiano, remonta a algo que *não é deste mundo*, a algo que na realidade não existe sob forma alguma para o horizonte que somos e no qual nos movemos habitualmente e que, simultaneamente, se encontra *nas mãos do próprio sujeito*, é-lhe *interior*. Assim, a fixação de sentido terá que ser correlativa do *abalo* do mundo conatural ao sujeito.

³²⁴Sobre a noção de *reduplicação*, v. §13, pp. 429 e ss..

³²⁵Tenha-se em conta que a noção de reflexão usada por Kierkegaard trai a sua dependência da compreensão hegeliana de reflexão, em que os opostos se constituem no entendimento de modo ainda não resolvido. Assim, quando Kierkegaard diz que uma determinação pertence à reflexão (ou quando diz que a época “actual” – a dele, e eventualmente a nossa – é uma *época de reflexão*) está a indicar que lhe falta o momento pelo qual entra em contacto com a realidade, ainda que, do ponto de vista kierkegaardiano, esse momento corresponda à paixão e não à especulação.

³²⁶«O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 188: «Não é um desespero real [*actuel*], mas um desespero no pensamento. O teu pensamento precipitou-se previamente [*er ilet forud*], tu perpassaste [*har gjennemskuet*] com o olhar a vanidade de tudo, mas não foste além disso. Ocasionalmente, tu submerges nisso [*dukker Du ned deri*], e quando tu, num momento particular, te entregas ao prazer, tu admites também na tua consciência que isso é vanidade [*Forfængelighed*]. Desta forma, tu estás constantemente para além de ti mesmo, a saber, no desespero. Isso faz que a tua vida se encontre entre duas gigantescas contradições; por vezes, tens uma enorme energia, por vezes uma indolência igualmente grande.»

³²⁷«O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 192: «A força que tu tens é a força do desespero; ela é mais intensa que a força humana comum, mas também dura menos.

Tu pairas constantemente sobre ti mesmo, mas o éter mais elevado, o sublimado mais subtil no qual te enfraqueceste é o nada do desespero, e sob ti vês uma multiplicidade de saberes, conhecimentos, estudos, observações que, todavia, não têm qualquer realidade para ti, mas que tu usas e combinas de modo completamente caprichoso, meio pelo qual tu, com tão bom gosto quanto possível, enfeitas o palácio para a sumptuosidade do espírito, no qual tu ficas ocasionalmente.»

O que faz problema não é, contudo, a *disposição* como tal, mas o *regime de sentido* a que ela está *vinculada*, é o modo de funcionamento ou a *invasão* da disposição nesse regime de sentido. As disposições não são, por si mesmas, desespero, mas são-no pela relação que com elas se mantém. Segundo Kierkegaard, a negação da categoria do espírito, ou a *categoria negativa* correspondente ao espírito é o *desespero*. O *regime imediato de sentido*, aquém da significação espiritual da existência, é *desespero*.³²⁸ O desespero reside no si primário, no coração, no *caroço* de quem naturalmente se é; o desespero está aí a animar toda a vida do si.³²⁹ Aí, o indivíduo relaciona-se a si mesmo, ou à sua unidade negativa, através do desespero. O desespero é a dissonância da relação do si a si no seu ser mais íntimo, é a relação discordante no mais íntimo de uma pessoa; ela não sobrevém como algo que acontece ao si ou que o ataca a partir do exterior, não é algo que se “pegue” a mim ou que a mim *adira*. As disposições são *figuras do desespero*³³⁰ quando estão a fundar a conformação da existência.³³¹ Constitui-se

³²⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 141: «A partir do momento em que não se considera o homem sob a determinação do espírito (e se assim for também não se pode falar de desespero), mas apenas como síntese alma-corpo, então a saúde é uma determinação imediata, e a determinação dialéctica é só a doença da alma ou do corpo. Mas o desespero é, precisamente, que o homem não é consciente de ser determinado como espírito.»

³²⁹ V. DD:172, SKS 17, p. 270: «Há homens cuja corrupção não aconteceu por meio de um dano exterior, mas nos quais ela se desenvolve como a podridão em alguns frutos: no coração, no caroço.» Em NB4:160.a, SKS 20, 365, diz-se, acerca de *a doença para a morte*: «Onde é que ela tem o seu assento? No eu».

³³⁰ As concreções do desespero são múltiplas e sempre ambíguas, porque dependentes da estrutura originariamente dialéctica do indivíduo. Estas concreções decorrem de cada vez do modo de relação *discordante* dos componentes primordialmente constituintes da imediatez, ou seja, do específico modo de relação das determinações que estão constituídas à partida, dadas originalmente, desde logo oferecidas com a vida. Isto não significa – e, segundo Anti-Climacus, não significa mesmo – que o desespero seja uma determinação da natureza do indivíduo. *Muito pelo contrário*: o desespero é a negação do “ser” ou da “natureza” espiritual do indivíduo. Alguns dos modos do desespero presentes na obra de Kierkegaard, explícita ou implicitamente, são os seguintes: desespero da fraqueza—desespero do desafio, o desespero de um homem—o desespero de uma mulher, o desespero de um velho—o desespero de um jovem, desespero da imaginação—desespero da vontade—desespero do sentimento, desespero inconsciente—desespero consciente, desespero sobre outro—desespero sobre si próprio, desespero sobre o terreno—desespero sobre o eterno, desespero “estético”—desespero “ético”, desespero do destino, da fatalidade, da ticanhez, da trivialidade, pequeno-burguês—desespero do extraordinário, desespero da intelectualidade, desespero de personagem (A, Antígona, Elvira, Quidam, etc.). A diversidade dos modos do desespero parece remeter sempre para os elementos originários da unidade negativa ou imediata que o indivíduo é pelo simples facto de estar vivo: finitude—infinitude, necessidade—possibilidade, temporal—eterno (isto é patente na própria forma de organização textual de *A Doença para a Morte*). Estas divisões são, pelo menos até certo ponto, abstractas e algo artificiais, úteis simplesmente como orientadoras em vista da detecção, em cada caso, do modo concreto do enraizamento do *distúrbio*. Segundo Anti-Climacus, o desespero é *a doença para a morte*; todavia, esta doença fatal não tem que confrontar-se explicitamente com a representação da morte – em grande desespero, o indivíduo pode sentir-se mais vivo e feliz que nunca, sendo *inconsciente* do seu desespero (cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 141).

³³¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 141: «A partir do momento em que não se considera o homem sob a determinação do espírito (e se assim não for também não se pode falar sobre desespero), mas apenas como síntese alma-corpo, então a saúde é uma determinação imediata, e a determinação dialéctica é só a

desespero por meio do modo de relação à relação que originariamente se é – no momento em que haveria que constituir-se como espírito, o indivíduo *falha* essa posição, continuando a relacionar-se a si por meio da *negação* da categoria que o põe a si mesmo a ser enquanto “eu”. Quer dizer, no desespero, o indivíduo encontra-se *destituído* de si, *subtraído* a si. A possibilidade do espírito está de facto a ser *negada* no acontecimento do desespero e a cada momento em que alguém se mantém no desespero. No regime disposicional, o indivíduo entrega-se a si mesmo à unidade vital primária, ao imediato da vida, a si mesmo enquanto relação psicossomática: aí, só querem ser eficazes as determinações corpo-alma – vive-se, assim, enquanto «*relação discordante*» por todo o tempo em que se não disponha da *categoria decisiva* que põe estas determinações ao serviço da *síntese positiva* (a qual é, como se verá, a categoria do eterno finalmente desformalizada como existir *directamente perante Deus*).

A conformação vital da unidade negativa – o mesmo é dizer: o ponto de vista natural, primário, imediato – tem, em alguns casos e até certo ponto, a possibilidade de dar conta da colisão, da divergência, da diferença qualitativa interior ao sujeito natural – precisamente em algumas disposições mais estáveis (como é o caso do tédio). Esta possibilidade de dar conta da colisão prende-se com o facto de a personalidade estar presente na disposição, mas de modo *crepuscular*, *a meia-luz*, em *semiobscuridade*.³³² No entanto, o dar-se conta da *indisposição* da vida não retira, por si só, o indivíduo da disposição. Acontece habitualmente que indivíduo *se entrega à disposição*, procura envolver-se por ela, até que fique *soterrado* pela disposição e possa, assim, *desfalecer para si mesmo* nela. Desta forma, o máximo contacto consciente que o indivíduo estabelece com o “*cerne*” de si mesmo joga o jogo do “*toca e foge*”: há algo que o perturba, no interior de cujos meandros parece chamar-se pelo *próprio* de si, mas o si

doença da alma ou do corpo. Mas o desespero é, precisamente, que o homem não é consciente de ser determinado como espírito».

³³²O carácter de *lusco-fusco da personalidade* dominada pela disposição tem que ver com o grau de consciência de si que o si possui. Ainda que tenha discernimento psicológico, o indivíduo tem de si mesmo uma consciência que não é clara, ele está confuso; a intensidade da sua confusão tem uma relação complexa com a intensidade do seu desespero: «Quer dizer, na disposição a personalidade está presente, mas ela está obscuramente [“*dæmrende*”] presente.» («O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 219). Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, 163: «Assim é que muito frequentemente, sem dúvida, a situação do desesperado está – apesar, mais uma vez, da multifacetada diversidade – numa semi-obscuridade sobre o seu próprio estado. Ele sabe, assim, suficientemente para si próprio, até um certo grau, que está desesperado, ele nota-o em si próprio, como alguém nota em si próprio que anda com uma doença no corpo, mas não quer abertamente confessar que doença é. Por vezes, quase se tornou claro para ele que está em desespero, mas noutras, porém, é para ela como se a sua indisposição tivesse outro fundamento, como se estivesse em algo exterior, em algo fora dele, e se isso mudasse, ele não estaria desesperado.»

recusa-se a seguir esse trilho e esquece-se de si na fusão, mais ou menos conseguida, com o mundo circundante – o eu *veste-se* com as categorias da sensibilidade, do domínio sensível e psico-sensível.³³³ O ponto de vista natural dispõe, portanto (até certo ponto), da possibilidade de se aperceber de que está em *inimizade contra si mesmo* a partir do e no interior de si mesmo.³³⁴ Quer-se desaparecer para si mesmo, diante de si mesmo na disposição³³⁵ – aí, o indivíduo encontra-se sob o *feitiço* da disposição;³³⁶ o si vai-se, assim, “*desfazendo*”, e a *atmosfera* do si é, então, a do desespero, o si encontra-se *vaporizado no nada do desespero*.³³⁷ Este estilhamento é a vida da *multidão* das disposições a existir em si. Sob esse encantamento e nessa pulverização, a vida não é compreendida enquanto tarefa, o regime em que se vive *afasta da tarefa*,³³⁸ o homem natural *dormita, embalando-se a si mesmo* na dissipação do desespero.³³⁹ Concomitantemente, na ausência de uma tarefa, na ausência de haver algo *a fazer da vida*, algo de fundamental que está *por fazer na vida*, o sentido do tempo está para si despedaçado, adormecido e inerte, ou seja, *morto*. Contudo, no instante em que o indivíduo é sensível a si, no momento em que se dá uma quebra da imediatez revela-se, então, a *contradição interna* que se é, a *discordância* não resolvida que se é, como se uma «*corrente de ar*» perpassasse o mais íntimo de quem se é, fazendo-se sentir em cada momento a respeito da totalidade da existência, *invadindo* todo o horizonte presente, que se encontra a produzir instantaneamente a *asfixia do espírito* no humano.³⁴⁰

³³³ «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, pp. 219-220: «Aquele que vive de modo estético procura nomeadamente, tanto quanto possível, ser por completo absorvido na disposição, ele procura permanecer totalmente escondido nela, de forma que nada nele reste que não possa tomar a forma dela, pois um excedente desse género tem sempre um efeito perturbador». NB:142, SKS 20, p. 97: «[...] agora que os homens têm corações despedaçados e roupas bonitas (o desespero elegante e requintado)». *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 180: «[...] ou ele explodirá e anulará a veste exterior sob a qual um tal desespero foi vivendo como que em incógnito [...]».

³³⁴ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 459.

³³⁵ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 457.

³³⁶ De facto, o impacto – e o feitiço – das determinações da morte (por exemplo, a sua *igualdade*) é determinado disposicionalmente. Cf. «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 459: «A igualdade da morte não teve permissão para te enfeitiçar com o seu encantamento; não há afinal tempo para isso.»

³³⁷ Cf. «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 192.

³³⁸ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 454.

³³⁹ Isto é precisamente o contrário do sentido do espírito no humano. V. NB7:106, SKS 21, p. 134: «Mas quanto mais espírito, tanto mais insonolência [«*Søvnløshed*»]; [...] pois espírito é pura vigília e actuação [«*Actuositet*»], o homem é mais ou menos sonolência [«*Søvnighed*»].»

³⁴⁰ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 155: «A sanidade é, simplesmente, conseguir resolver as contradições. É assim do ponto de vista corpóreo ou físico: a corrente de ar é uma contradição, pois a corrente de ar é frio e calor irreconciliável ou não-dialecticamente – mas um corpo sadio resolve esta contradição e não dá conta da corrente de ar.»

Todavia, esta percepção é, habitualmente, fugaz e não produz qualquer consciencialização de quem, *na realidade*, se é.³⁴¹

O fenómeno do desespero não deve ser compreendido a partir da categoria do destino ou da fatalidade. Em desespero, a disposição é *posta* a ser o fundamento do si, transformando constantemente a “realidade” do si mesmo na figura concreta que a cada instante assume automaticamente a relação *alma-corpo* no indivíduo. Porque o desespero não é uma disposição, mas tem antes origem no modo de relação à disposição, relação que é posta pelo indivíduo, é possível que este seja responsável, é possível que o sujeito desesperado seja culpado – é, então, possível que o desespero seja motivado pela vontade. A posição de si mesmo na situação do desespero parece ser-lhe, pelo menos parcialmente, imputável – e neste sentido depende do uso que ele faz da sua liberdade. Portanto, o desespero está longe de ser, em sentido estrito, uma doença *natural*, ou que pertença à natureza do humano enquanto tal (caso em que seria absolutamente passivo).³⁴² Note-se, no entanto, que o desespero se considera ser activo – responsável – apenas para uma perspectiva (a do Juiz Vilhelm, o ponto de vista “B”) que já presume estar “do lado de fora” da situação de desespero; de facto, vista a partir do seu interior, a situação de *A* é totalmente passiva, não tem nada de livre, o modo como se encontra localizado na existência é algo que “acontece” a *A*, que diz respeito ao que a vida é e, nesse sentido, é incontornável, é mesmo uma fatalidade, é o destino, o lote da existência. Deste modo, o desespero é ou não é passivo/activo de acordo com o

³⁴¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 168: «A imediatez não tem realmente nenhum eu, não se conhece a si mesma, nem pode, por isso, reconhecer-se a si mesma, [...]. Pois o imediato não se conhece a si mesmo, ele conhece-se a si mesmo, completamente à letra, pela casaca, ele sabe [...] o que é ter um eu pela exterioridade.»

³⁴² É ainda de referir, ainda que brevemente, que há uma diferença basilar entre o que se entende por *emoções*, *sentimentos*, por um lado, e o *fenómeno disposicional*, por outro lado. Poderá talvez dizer-se que as emoções e os sentimentos são acontecimentos *unívocos*, acontecimentos que estão o mais das vezes *localizados*, que perfazem regiões da existência, delimitam afectivamente âmbitos existenciais muito específicos, que não constituem nunca, porém, algo que se assemelhe a uma visão da vida: sabe-se o que é aquilo que se sente e, em geral, consegue indicar-se (com ou sem razão) o que motivou esse sentimento ou essa emoção, sabe-se que isso *acabará por passar*. Diferentemente, uma disposição tende para um dos elementos da «unidade negativa» (ou a necessidade ou a possibilidade, etc.), mas não consegue fazer desaparecer o outro elemento da «unidade negativa», donde a sua *volubilidade* (o que é *inalterável* neste regime é, precisamente, a sua volubilidade). O regime disposicional comporta uma *radicalidade* de que a emoção e o sentimento, por mais intensos, por mais que durem no tempo de uma vida, não se aproximam.

regime de sentido a partir do qual se considera – ou seja, quanto à responsabilidade, o desespero é um fenómeno *ambíguo*.³⁴³

Segundo Kierkegaard, e em total oposição com o que parece afirmar algum “existencialismo” do absurdo, o homem não é *por natureza* doente – apesar de, no regime *natural* de sentido, estar *efectivamente* doente. Apenas por este motivo pode manter-se em aberto a *possibilidade de erradicação* do desespero; com efeito, a (problemática) aniquilação do desespero tem que ser *produzida* – nessa tarefa não está em causa uma “*nulificação*” do embate disposicional da situação do desespero, mas trata-se antes de uma acção decisiva por meio da qual alguém dá entrada na realidade mais profunda de si próprio. O desespero não pertence à unidade imediata de si (embora se encontre na unidade imediata de si), mas à abstenção da posição da síntese positiva que é o espírito no humano,³⁴⁴ ou à sua posição desadequada. Portanto, a relação do eu a si mesmo está desde sempre determinada pelo espírito, embora de forma adormecida ou obstaculizada, de tal modo que o espírito não é uma *sobredeterminação* do facto da vida do eu, não é um *acrescento*, uma “*sobra*”, algo que pode ser ou não ser e a respeito do qual é indiferente que seja ou que não seja, não é algo que corresponda a um *acréscimo* da *qualidade de vida* e da *valia “de mercado” do eu*. Pelo contrário, no fundo do eu esta determinação está, do seu modo incomparavelmente genuíno, sempre à espera: ela é; quando o si a descobre, revela-se que ela *sempre foi*.³⁴⁵

Para concluir: tanto o limite extremo do estético como, em geral, o domínio da disposição neste regime de sentido manifestam que, do ponto de vista conceptual, há algo de profundamente “errado” na existência natural. De facto, a existência natural assume uma resposta para o sentido de si que, ao ser dada, produz o esvaziamento de sentido. Sendo assim, o «ser da vida» é uma promessa fraudulenta, uma vez que frustra cabalmente a expectativa que nele se deposita. A entrega de si mesmo ao «ser da vida»

³⁴³Efectivamente, a situação de *A* é dúplice, varia em função do ponto de vista a partir do qual é focada: o ponto de vista de *A* ou a perspectiva de *B*, do Juiz Vilhelm.

³⁴⁴Cf. NB31:73.a, SKS 26, p. 56: «Todo o homem é síntese, é animal-espírito». NB15:75.b, SKS 23, p. 52: «[...] o homem é uma síntese de carne-alma e espírito.»

³⁴⁵*As Obras do Amor*, SKS 9, p. 212: «[...] o homem, ainda que seja espírito desde o momento do nascimento, só mais tarde se torna consciente de si como espírito, e assim esgotou, de forma sensível-anímica, um determinado período anterior». Portanto, a relação do eu a si mesmo está desde sempre determinada pelo «espírito», embora de forma adormecida ou recusada por ele (ainda que a determinação espiritual, em sentido estrito, tenha que ser activada), de tal modo que o «espírito» não é uma *sobredeterminação* do facto da vida do eu, não é um *acrescento*, uma “*sobra*”, algo que pode ser ou não ser e a respeito do qual é indiferente que seja ou que não seja, não é algo que correspondesse a um *acréscimo* da *qualidade de vida* e da *valia “de mercado” do eu*. Diferentemente, no fundo do eu esta determinação está, do seu modo incomparavelmente genuíno, sempre à espera: ela é.

envolve a queda de si numa armadilha, a deposição da própria vida numa trapaça: o estético ludibria o indivíduo com a ilusão do cumprimento de si, pois é este cumprimento de si que o estético, na realidade, lhe veda (e que se manifesta, para o indivíduo, no extremo do estético). Ao fazer por ganhar para si o sentido, o indivíduo põe absolutamente a perder o sentido de si; à pergunta pelo significado da vida, o «ser da vida» responde que todo o seu significado consiste no “aproveitamento” – no entanto, ao fazer do rendimento dos talentos o critério para a vida, no extremo do estético aquilo com que o indivíduo acaba por deparar-se é a vida em todo o *esvaziamento de sentido* para si. No extremo do estético há já alguma consciência da própria situação (da vacuidade do próprio ponto de vista), mas esta consciência está, no fundo, imersa na inconsciência de si: de facto, no extremo do ponto de vista estético, a facticidade não é consistente com a ideia de si do indivíduo – há uma noção da vacuidade do regime de sentido do «ser», mas esta noção não é acompanhada do abandono deste sistema categorial. Idealmente, o sujeito já ultrapassou o estético, mas, na realidade, mantém-se na completa dependência dele. Neste sentido, o indivíduo não *se* vive a partir de si mesmo como, *de facto*, vive, quer dizer, ele ainda não trouxe em sentido estrito à consciência a contradição que é, embora não se encontre “a zero” quanto à consciência de si. Na medida em que não há confluência entre a ideia que o indivíduo faz de si e a facticidade de si mesmo, há uma perturbação, uma distorção na auto-compreensão, uma infecção na consideração da vida: a facticidade do indivíduo está desvinculada da ideia que lhe conduz a vida. Na realidade, o ponto de vista estético, levado ao limite, mostra – porque é tédio – que não há facticidade (não há qualquer região do estético) que preencha os requisitos de sentido que se tem para a vida, de modo que “tudo” é sempre insuficiente: a ideia que se tem para a vida não se identifica com a facticidade dela, aquilo que se espera da vida está para além do domínio do fenoménico enquanto tal. Faz-se recair sobre a vida uma exigência a que a própria vida não pode corresponder: a realidade é demasiado “curta” para a representação do sujeito, a vida não está “ao nível” da reivindicação sobre ela, a totalidade da vida *não chega*, a vida fica sempre em dívida para com a idealidade, não traz valor que permita dar cobertura à ideia (ainda que esta ideia permaneça no silêncio, atemática, sem ser trazida à consciência).³⁴⁶ Deste modo, o indivíduo incuba uma doença da *compreensão* (note-se

³⁴⁶Este tema da *desproporção* entre a totalidade da vida e a representação subjectiva do que é requerido dessa totalidade é antigo e, com certeza, não tem a sua origem na compreensão antropológica

que não se trata de uma doença psicofísica, restringida ao âmbito natural da «unidade negativa»). Ainda que o ponto de vista estético nunca chegue ao limiar em que a vida se revela como “estando mal”, como não valendo nada, o ponto de vista estético é sempre, não obstante, a possibilidade desta doença. É isso que se mostra na lucidez parcial inerente ao limiar do estético: nesse limiar, manifesta-se a inviabilidade daquilo que se persegue como fonte de cumprimento na vida, no ponto desse limite já se revelou a impossibilidade de realização de si na vida por intermédio de tudo aquilo em que se poderia ter a vida posta.

Vinque-se, no entanto, porque se trata de um aspecto essencial, que há uma diferença abissal entre o modo como *A* compreende a sua própria situação e o modo como o Juiz Vilhelm (a perspectiva *B*) considera a vida de *A*. Esta diferença não reside, no entanto, na identificação do estado de *A*, mas na avaliação diversa que *A* e *B* fazem da situação de *A*. Tenha-se em vista, brevemente, a afinidade entre as duas perspectivas. Em primeiro lugar, ambos os pontos de vista reconhecem que a existência estética assenta em disposições profundas (como é o caso do tédio) que produzem o rosto da vida, isto é, que constituem um regime de sentido.³⁴⁷ De facto, ambos os pontos de vista reconhecem “*A*” como a perspectiva mergulhada na disposição, de modo que se pode falar de um regime de sentido que é identificado de igual forma (como disposicional) por ambas as perspectivas. Em segundo lugar, tanto *A* como *B* estão de acordo quanto ao completo logro existencial, ao total “falhanço” da vida que a perspectiva de *A* comporta. De modo que, tanto quanto aos fundamentos (a disposição como conformadora de “*A*”) como quanto aos resultados (a “bancarrota” do regime de sentido “*A*”) do horizonte estético, *A* e *B* vêem em uníssono.

No entanto, *A* e *B* divergem essencialmente quanto à avaliação, quanto ao juízo que fazem do regime estético. Mais precisamente, apenas *B* é Juiz, apenas *B* submete *A* a avaliação, tem uma sentença disponível para o ponto de vista “*A*”, ao passo que *A* se mantém no âmbito ontológico, identificando, sem mais, a sua situação com o próprio «ser da vida». Quer dizer, do ponto de vista de *B* a lucidez sobre si mesmo de que *A* já

kierkegaardiana. Encontra-se, nomeadamente, no epicurismo, no estoicismo, no cepticismo, e é evidente em Pascal. Tem, no fundo, propriamente que ver com a perplexidade que está na fonte do filosofar.

³⁴⁷Cf., por exemplo, KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 24 (*Ou/Ou, Primeira parte, SKS 2*, p. 37): «O resultado da minha vida é absolutamente nenhum – uma disposição, uma só cor». V. igualmente «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda parte, SKS 3*, p. 219.

dispõe não anula o facto da sua fundamental inconsciência de si. Apesar de ter ganho um grau muito elevado de percepção de si, *A* permanece no engano quanto a si mesmo, justamente porque se encontra preso da (ou fechado na) perspectiva de que alcançou o confim. Embora com maior noção de si, *A* mantém-se na decepção de perspectiva que habita todos os “estádios” do regime estético da existência. Além disso, *B* vê a situação de *A* como aberta a uma real compreensão alternativa da vida,³⁴⁸ pelo que o confim do estético a que *A* chegou é, em si mesmo, um meio para outro sistema categorial, pode constituir-se em tensão para uma possibilidade de *sentido*. Quer dizer, na perspectiva *B* o confim do estético está sob o *efeito de garrote*, de tal modo que pode ser activada a pressão para uma outra possibilidade de si que permita à vida circular de modo significativo.

Ora, isto não é, de modo algum, claro para *A*. Para *A*, tudo isso é somente “o que *B* diz”. O ponto de vista de *A* vê o seu logro e identifica-o com o “é assim” da vida, de modo que a vida já está explicada no seu ser: ela é, justamente, assim mesmo, como é. Não se abre, portanto, qualquer possibilidade de sentido: a verdade da vida consiste precisamente em que ela seja um “beco sem saída”. Ter chegado às “muralhas” da existência significa, para *A*, estar na verdade sobre a vida e, portanto, não haver possibilidade de produzir qualquer alteração, não haver *nada a fazer* e *não ser suposto* haver algo a fazer.

Isso não significa que *A* não percebeu *B*. O assunto é mais complexo. Para *A*, *B* é uma das possibilidades imanentes à própria vida, que caiu com tudo o mais. Isto é, *A* pensa *B* como sendo essencialmente superficial. E *B* pensa precisamente o mesmo de *A*, pois só a partir do ponto de vista de *B* é que *A* sofre de inconsciência de si, de falta de enfrentamento real consigo; pelo contrário, *A*, para si mesmo, vê com clareza meridiana quem é, o significado da totalidade. Ou seja, em *A* não há qualquer lusco-fusco da compreensão, mas uma completa lucidez; portanto, ao contrário do que a perspectiva *B* considera (que a personalidade, isto é, o si próprio, só “tibiamente” está presente no regime disposicional de sentido), *A* vive a certeza de estar em si mesmo presente no regime que habita (disposicional), isto é, de se saber realmente a si mesmo, de estar na verdade sobre si próprio, desenganado da vida, no pleno conhecimento do “que” da

³⁴⁸É precisamente por isso que o Juiz Vilhelm incita *A* a desesperar “activamente”, à escolha do desespero, de modo a tomar a consciência de si necessária para a ultrapassagem da sua situação. Cf. «O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 203.

existência³⁴⁹ – para *A*, a pressuposição da existência é, igualmente, o seu resultado: «uma disposição, uma só cor».³⁵⁰ Dito de outro modo, no conflito entre *A* e *B* não é claro quem é consciente e de quê: tanto *B* pode ser um ponto de vista infantil que não se deu conta de que a bancarrota da existência arrastou consigo o seu ponto de vista, como pode ocorrer que o ponto de vista de *A* seja de tal forma que o seu carácter totalitário e fechado não lhe permita ter consciência de uma alternativa a si mesmo.

Deve referir-se, apesar daquilo que fica dito (o fracasso existencial que se revela no limiar do estético), que o regime estético pode, afinal, fazer sentido, isto é, pode nunca colapsar *de facto*. Nada parece impedir que se possa levar uma existência com sentido no domínio do estético. Ou seja, chegar à fronteira do estético (ao grau máximo de percepção de si mesmo no interior do horizonte de sentido estético, momento em que se manifesta a sua nulidade) é apenas uma possibilidade deste regime de sentido: isso não é, de modo nenhum, necessário. Por conseguinte, ainda que *A* corresponda ao instante da verdadeira consciência de si mesmo, dada para si a partir do interior das suas próprias categorias, surgida de dentro do seu regime existencial, nada indica que esta possibilidade “tenha que ser”, quer dizer, esta percepção acertadíssima sobre si mesmo do indivíduo não é inerente ao regime estético, de modo que pode perfeitamente viver-se no interior do estético longe da verdade sobre si que está disponível neste (e a partir deste) horizonte. A vida estética pode nunca reconhecer-se a si mesma naquilo que, para si mesma, é. No entanto, aquilo que não parece poder excluir-se é a *possibilidade* sempre latente do colapso, a qual se encontra à vista na fronteira do estético. E, a partir do momento em que não se pode excluir a possibilidade de falência do ponto de vista natural, ele mostra-se em toda a sua fragilidade. Por isso, ainda que não falhe, já falhou, ainda que não se arruíne de facto, isso é mero acidente, pois já se encontra idealmente abortado.

Na realidade, o indivíduo pode não chegar ao ponto em que se apercebe da dissonância que subjaz à existência: ele vive num comedimento constante quanto à

³⁴⁹Por isso, onde outros vêem uma possibilidade, «uma mão pronta para ajudar», *A* não vê absolutamente nada, o discurso sobre essa possibilidade é-lhe incompreensível. Cf. KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, pp. 22-23 (*Ou/Ou, Primeira parte, SKS 2*, p. 36).

³⁵⁰Cf., por exemplo, KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva et al., posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 24 (*Ou/Ou, Primeira parte, SKS 2*, p. 37).

relação de si à idealidade, numa visão pedestre da existência.³⁵¹ A inclinação natural do humano é para a «*alma de merceeiro*»,³⁵² para tomar para si apenas uma parte de si, para viver pela metade, no esquecimento da ideia, na negligência da exigência que cala no mais fundo da vida e que se pode descobrir, precisamente, quando se é levado ao extremo do estético, quando se satura da existência, quando o «ser da vida» rui. Com efeito, a miséria da existência natural está em que dela se exige aquilo que jamais poderá oferecer.

³⁵¹KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 23 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 36): «Os pensamentos dos homens são ténues e frágeis como rendas, [...]».

³⁵²KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. B. Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e N. Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 23 (*Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 36).

§8.

Que é o desespero. O desespero como doença. A possibilidade da possibilidade do desespero: ser e não-ser quem se é. A morte como acontecimento da natureza e a morte como corrosão da personalidade. A «doença para a morte»: a morte sem morte do desespero. O desespero como «vantagem» («Fortrin»): a identidade, quanto à possibilidade, entre desespero e espírito. Possibilidade e realidade do desespero como determinação da vida: a imposição de uma categoria ao fenómeno resultante da situação de atenção a si mesmo.

No § anterior, procurou mostrar-se em que sentido pode dizer-se que o imediato da vida enferma de uma *doença da compreensão*: no patamar natural da vida, sofre-se de uma deficiência quanto à compreensão da existência, a percepção da vida de que o sujeito dispõe encontra-se, à partida, debilitada, e, nesse sentido, o sujeito é desde logo portador de uma *doença*: a vitalidade da compreensão encontra-se primariamente a falhar. De facto, quando experimenta a pressão de uma ideia “imperativa” para a vida (isto é, de uma ideia que quer produzir o próprio significado existencial e que exclui qualquer outra ideia como produtora desse mesmo sentido), mas que é apenas formal (no sentido em que não está efectivamente identificada) – a qual, por isso mesmo, é inexecutável no imediato da existência (é, na realidade, vazia) – produz-se uma descompensação na própria raiz da vida natural, de modo que se encontra bloqueado o encaminhamento da existência como horizonte de sentido (isto é o que se manifesta no limite do estético, onde se torna identificável o tédio inerente ao «ser da vida»). No presente capítulo, procurará explicitar-se, brevemente, a *gravidade* desta doença da compreensão, ou seja, o seu estatuto de «*a doença para a morte*», nos termos de Anti-Climacus.

Habitualmente, toma-se a condição psicofísica como um dos sinais de sentido em relação à totalidade da vida (entre outros factores que pesam na avaliação do significado existencial: a família, o trabalho, etc.). A condição psicofísica pode assumir tal preponderância quanto à aferição do sentido que o “estar-se bem”, que o facto de “a vida correr bem”, se torna a regra interpretativa do sentido da totalidade da existência. Ocorre, também, que normalmente uma das determinações básicas que permitem que a vida corra bem é o acordo saudável entre corpo e espírito, a sanidade, de tal forma que sem ela tudo o mais fica contaminado e “corre mal”. O equilíbrio psicofísico,

precisamente pelo peso que o “corpo” tem nele, determina fortemente todos os restantes componentes do acontecimento do humano. Neste sentido, o modo como o indivíduo *se sente* tem as rédeas do ponto de vista, é a regra da perspectiva sobre a vida. No entanto, sob um outro ângulo (aquele que considera o humano de acordo com a sua determinação espiritual) aquilo que realmente acontece ao constituir a circunstância psicofísica como a totalidade do sentido é *disfarçar* a vida, quanto à sua totalidade de sentido, de sanidade, declará-la como estando “bem” no seu todo sem qualquer base para fazê-lo. De modo que aquilo que esta confusão (tomar por sanidade da totalidade da vida a sanidade meramente psicofísica ou imediata – ou o “sentir-se bem”) produz é uma máscara da existência. Segundo esta máscara da existência, o indivíduo exprime o sentido de acordo com o modo da sua acomodação imediata na vida: desta forma, e porque não faz ideia do que seja a determinação propriamente espiritual do humano, o homem natural assume, sem mais, que, se se “sente bem”, é porque está “espiritualmente”³⁵³ bem (e o contrário também é válido: o homem natural crê que, se se sente mal, está espiritualmente mal). Por conseguinte, se, tanto quanto sabe de si, o homem natural está de boa saúde do ponto de vista psicofísico (se se “sente bem”), ele não está de modo algum alerta para a possibilidade de se encontrar espiritualmente doente. Dessa forma, neste patamar da compreensão não se tem qualquer noção da possibilidade de se ser portador de uma doença espiritual que conduz à morte do próprio «eu» enquanto tal.

Note-se, no entanto, que, do ponto de vista da compreensão espiritual da existência, esta forma de o indivíduo se aferir a si mesmo (“sentir-se bem” como sinal de saúde “espiritual”) é, justamente, doentia. Quer dizer, no imediato da existência, o indivíduo incuba uma doença da compreensão (a qual é, precisamente, a doença do *desespero*). Ora, não se trata aqui de um tipo de compreensão teórica ou conceptual da existência, de tal modo que a doença da compreensão consistisse numa falta de acordo entre alguns enunciados ou proposições e a realidade por eles referida. Diferentemente, está em causa uma compreensão *real*, quer dizer, uma compreensão que é uma *forma existencial* (que configura o horizonte vital do indivíduo, que lhe “molda” o modo de ser), pelo que uma falha na compreensão corresponde a uma desadequação do si a si

³⁵³Note-se que, porque não tem qualquer noção do que seja a determinação espiritual da existência, o indivíduo denomina de «espírito» a componente anímica do seu ser, produzindo, assim, uma confusão nos termos que lhe passa despercebida.

mesmo, corresponde a uma *doença do ser do próprio sujeito* (e não a uma mera desadequação da sua representação abstracta da vida).³⁵⁴

Visto a partir da compreensão da vida que corresponde à determinação espiritual, a doença da compreensão que ataca o homem imediato é desespero, na medida em que o sujeito existe em ordem a algo que não cumpre ou cujo cumprimento se encontra facticamente inviabilizado, de modo que o projecto que a existência constitui se encontra abortado, ao mesmo tempo que, contraditoriamente, a vida continua – o facto de a ideia que cumpre a existência não estar a ser executada na vida não impede o andamento da vida no seu carácter imediato. O desespero é uma doença porque o sujeito está privado de ser si próprio (está privado da posição *devida* de si mesmo, por assim dizer) e, ao mesmo tempo, continua a ser. Noutros termos, o desespero é uma doença (e não o estado correspondente a qualquer coisa como a “natureza” do humano como tal) porque o sujeito existe em forma de *contradição*. E existe em forma de uma contradição fundamental, pelo que ficou escrito no parágrafo anterior: a realidade da vida *pede* qualquer coisa que a vida não está em condições de oferecer e o sujeito é tanto a petição “disso” como a inexistência do que pacificaria essa petição.³⁵⁵

Indique-se, todavia, que, estranhamente, o desespero não jaz no si mesmo imediato enquanto tal, isto é, o desespero não inere ao seu «ser», ao modo substancial, mas está, antes, na forma de relação do si a si mesmo – mais precisamente, na ausência de posição da determinação espiritual da existência. Portanto, o desespero não é nunca algo que se identifique com o ser do humano ou com a sua “natureza”, por assim dizer: de facto, se o desespero fosse da “natureza” do indivíduo, não poderia ser considerado uma doença, mas corresponderia simplesmente ao «é assim» do humano como tal. Trata-se, antes, de que a existência do indivíduo está de cada vez decidida por e assenta de cada vez numa tomada de posição em face de uma alternativa: ou o sujeito vive consoante a compreensão da sua determinação espiritual ou vive ao revés desta compreensão – ou “espírito” ou “negação do espírito” (ou seja, desespero); é-se sempre a partir de uma ou de outra das determinações. Do ponto de vista existencial, não há qualquer campo de neutralidade ou ponto intermédio: é-se sempre “por”, “a favor” de

³⁵⁴Sobre a desambiguação da noção de compreensão, v. §13.

³⁵⁵Veja-se, a este respeito, o diálogo do sujeito com a sua alma, em BAUDELAIRE, Ch., *Petits Poèmes en Prose (Le Spleen de Paris)*, cap. 48: “Anywhere out of the world”, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Conard, 1926, pp. 166-167.

um dos elementos da alternativa e “contra” o outro, não há forma de se imunizar deste “ou/ou”.

Enquanto «unidade negativa», o sujeito humano tem a forma de contradição, é ele mesmo essa oposição no interior de si mesmo e, nesse sentido, ele *é e não é quem é*. O indivíduo é a *realidade* (o facto) desta *impossibilidade ontológica* de ser e não ser ao mesmo tempo aquilo que é: o que o indivíduo *é* no momento imediato de si *não é* no momento ideal de si, e sendo ele a unidade *a priori* dos dois momentos ele *é e não é* a mesma coisa, sofrendo uma espécie de tracção para direcções opostas, como se estivesse a ser esquartejado (com a diferença de que há apenas dois pólos). Naturalmente, o sujeito é uma síntese, de modo que existe ambigualmente, *sendo e não sendo o mesmo*. É isso que Anti-Climacus afirma em *A Doença para a Morte* – porque é síntese, o homem é já «eu» (há uma unificação dada dos momentos constituintes do sujeito), mas, também porque é síntese, não é «eu» (porque os momentos ideal e imediato de si são em oposição, de modo que o «eu» é meramente formal, ou é meramente uma possibilidade).³⁵⁶ Ora, é justamente porque o indivíduo é uma contradição que o desespero se torna possível: na síntese reside a possibilidade do desespero, na medida em que o sujeito é, no imediato, absolutamente diverso daquilo que é no momento ideal de si, de modo que a existência, como fenómeno de sentido, pode, do ponto de vista da consciência, tornar-se inviável.³⁵⁷ De facto, se fosse *simples*, o sujeito não desesperaria – *ou* seria *ou* não seria, numa disjunção exclusiva. É justamente por não ser simples que o sujeito pode ser *e* não ser – ser *e* não ser é que é a questão.

Sublinhe-se, no entanto, que ser e não ser quem se é não corresponde, em sentido estrito, ao desespero, mas meramente à sua *possibilidade*. Ou seja, a possibilidade do desespero radica no facto de o indivíduo humano ser uma contradição, mas o desespero, em sentido estrito, depende de uma categoria – a determinação «espírito» – que é, simultaneamente, uma tomada de consciência de si mesmo a existir sob essa determinação (a determinação do «espírito»). De modo que, sem a consciência

³⁵⁶SKS 11, p. 129: «O homem é espírito. Mas que é o espírito? Espírito é o eu. Mas que é o eu? O eu é uma relação que se relaciona a si própria, ou é, na relação, que a relação se relaciona a si própria. O eu não é a relação, mas que a relação se relacione a si própria. O homem é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado, o homem ainda não é nenhum eu.»

³⁵⁷Cf. o caso do indivíduo do tédio, §7.

da determinação espiritual da existência, não pode dizer-se que haja, em sentido estrito, desespero (ainda que, retrospectivamente, isto é, já dispondo da categoria, se possa dizer que o desespero já estava na existência, ainda que não fosse por ela reconhecido). Para dizê-lo de outra forma, o desespero é uma determinação da *consciência*.³⁵⁸ Se o indivíduo não fosse, naturalmente, a contradição, o desespero não seria possível: a vida estaria sempre de acordo consigo mesma, cumpriria o seu fim como uma natureza dada. Todavia, se a contradição fosse a justificação do desespero, isso significaria, mais uma vez, que o desespero residiria na natureza humana (o que não é o caso, motivo pelo qual parece haver possibilidade de erradicar o desespero, algo que não seria viável se o desespero pertencesse ao ser do humano enquanto tal). O que está em causa é que a contradição apenas justifica a *possibilidade* do desespero – enquanto possibilidade, o desespero enraiza no fáctico do humano: que se é uma contradição que existe, uma síntese entre o momento ideal e o momento imediato. Todavia, *na realidade*, o desespero é uma determinação da consciência, quer dizer, é uma categoria que só surge num contexto específico da relação do indivíduo a si mesmo (de modo que o fáctico do humano – o ser-se uma contradição entre o momento ideal e o imediato de si – só existe para o indivíduo como acontecimento da sua consciência de si, de um si que é intrinsecamente estes momentos opostos). Mas, quanto à possibilidade do desespero, o sujeito é-a, sempre e de cada vez.³⁵⁹

Anti-Climacus afirma do desespero ser «a doença para a morte».³⁶⁰ Em ordem a uma explicitação do significado desta expressão, comece por procurar distinguir-se, sucintamente, entre a noção de morte como acontecimento da natureza e a de morte enquanto corrosão da personalidade (que é, justamente, a morte própria do fenómeno do desespero).

Como acontecimento da natureza, a morte é, por assim dizer, o *a priori* da própria vida individual, é como que o fenómeno necessário que se encontra no núcleo da própria existência. A morte, como o “ponto final” da existência, é o acontecimento inevitável contra o qual nada se pode, e que sobrevém, sem aviso e sem recurso, levando toda uma vida ao nada. Há um tempo que finda para cada sujeito: a morte cai sobre o indivíduo – cega, aleatoriamente, apesar da sua vontade. A morte natural é, em

³⁵⁸Sobre a noção de consciência e sobre o seu carácter intrinsecamente contraditório, v. §5, pp. 94 e ss..

³⁵⁹No entanto, como procurará ver-se posteriormente (cf. §10, pp. 298 e ss.), a manutenção da vida na *possibilidade* do desespero identifica-se, precisamente, com a sua *realidade* na vida do indivíduo.

³⁶⁰Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129.

si mesma, por assim dizer, impossível de antecipar, imperscrutável. Naturalmente, tem-se da morte a noção de que é um acontecimento que há-de surpreender o indivíduo “pela calada”; que, quando se tiver dado, não se será testemunha dele – quando a morte tiver tomado posse do sujeito, ele já não é. Do ponto de vista natural, a compreensão da morte como corrosão da personalidade não tem qualquer realidade para o indivíduo. É certo que o homem natural tem, ao projectar a possibilidade da sua morte, uma qualquer relação a ela: a sua projecção pode, por exemplo, exigir um sentido para a vida (o pouco tempo que há deve ser aproveitado maximamente, seja como for que se identifique concretamente esse aproveitamento do tempo) ou desprover a vida de qualquer sentido³⁶¹ (tudo exala o “olor da morte”, nada vale a pena, a existência é intrinsecamente estéril, desde o começo destinada ao fracasso).

No entanto, a noção natural que se tem da morte e o impacto que a projecção do pensamento da morte possam ter na vida não correspondem em si mesmos à compreensão da possibilidade de um tipo de morte que se identifique com a corrosão da personalidade (e que, além disso, corresponda à única morte de que há que cuidar), ou são concepções desprovidas do sentido profundo da personalidade. A possibilidade da morte espiritual não conforma em nada a perspectiva do homem natural, pelo que, evidentemente, não há qualquer preocupação do sujeito com essa possibilidade (embora o homem natural possa estar em grandes cuidados pela possibilidade da sua morte psicofísica).

Deste modo, a ausência de contacto temático com a possibilidade da morte, entendida como corrosão da personalidade, não tem que ver com o desinteresse por si mesmo (porque tal desinteresse só poderia aparecer num momento posterior ao contacto consciente de si mesmo com a determinação espiritual de si e com a possibilidade de fazer morrer esta determinação para si mesmo no interior de si mesmo), mas com o facto de se viver, aparentemente, no silêncio sobre a própria situação. Noutros termos, a consciência de si não existe, como que está encarcerada em si mesma, muda para si na desolação do espírito – está-se, na vida, sem consciência do fundo espiritual de si, sem compreensão de uma relação a ter à própria personalidade. Isto pode acontecer – como acontece – porque o homem do imediato ou o homem natural dispõe de uma noção da

³⁶¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 124: «Pois, falando humanamente, a morte é o fim de tudo, e falando humanamente só há esperança enquanto há vida.»

morte que é *confinada ao seu horizonte de sentido ou ao âmbito de significado em que naturalmente se move*.

De facto, ele não vive sob quaisquer categorias “espirituais” da existência, o seu horizonte vital parece ser psicofísico de fio a pavio. O indivíduo dispõe de uma compreensão natural da morte, a qual pode ser mais ou menos ingénua. No entanto, a sua concepção da morte não bebe da *consciência da morte* – apesar de todos os enunciados que possa proferir acerca da morte, ele não tem (ou ainda não tem), num sentido mais profundo, consciência dela. Noutros termos: porque apenas se identifica a si mesmo como pertencendo a um horizonte psicofísico (o domínio do finito, do temporal, da vanidade, isto é, o mundo, mesmo que lhe confira validade não temporal), o indivíduo natural não tem nem pode ter perspectiva sobre um horizonte da existência que não pertence a esta totalidade – o sujeito vê-se em consonância com o tipo de pertença que tem: se só há para si o mundo, se só pertence ao horizonte psicofísico, a morte que há para si é sempre e apenas a morte como acontecimento da natureza, mesmo que ela seja o “pior” que possa haver, porque lhe retira tudo o que há: a sua vida, a saber, o mundo.

Do ponto de vista da compreensão espiritual da existência, quando se dá conta de si a morte já “veio”, isto é, quando o indivíduo cai em si, ele dá consigo já espiritualmente morto: está-se naturalmente vivo à sombra da morte do espírito em si, vive-se e está-se espiritualmente morto – o organismo funciona normalmente, o sujeito pode sentir-se bem, contente e até realizado na vida, mas tem o «eu» apodrecido e carrega, invisível ao seu próprio olhar, o moribundo que interiormente é. A morte, enquanto destruição do espírito, é real, mas não é observável, ao contrário da morte como acontecimento da natureza. Desta forma, o sujeito que está espiritualmente inanimado carrega o peso morto de uma vida natural desprovida de interioridade (de personalidade, de espírito). O sujeito pode, é certo, morrer a qualquer instante – porém, ele já estava morto “por dentro” antes de morrer como unidade psicofísica. Animado pela morte espiritual, o sujeito apodreceu na relação de si a si mesmo, tem um íntimo corroído, é um cadáver do ponto de vista espiritual; a morte natural deste sujeito seria apenas um acidente numa vida já acabada para si mesma no seu sentido mais profundo. De facto, do ponto de vista espiritual, quando dá conta de si, o indivíduo compreende-se como vivendo ou como tendo vivido no coração da morte espiritual, no “quarto escuro” de si mesmo.

Neste sentido, a «*própria morte*» – quer dizer, a morte psicofísica ou a morte natural – não é «a *doença para a morte*». A morte natural tem, portanto, um carácter secundário (e, no fundo, insignificante) relativamente ao fenómeno da «*doença para a morte*», isto é, relativamente ao acontecimento da morte espiritual; a corrosão da personalidade (a morte espiritual) não está de modo algum implicada na nem dependente da morte natural.³⁶² A morte espiritual inscreve-se num horizonte de sentido que o âmbito da existência natural não abarca. Porque radica na profundidade do ser do homem, a morte espiritual corresponde à efectiva inviabilidade da constituição de si mesmo do indivíduo como quem é – assim, a «*doença para a morte*» corresponde à falência da vida do indivíduo considerada no seu sentido mais profundo. Desta forma, a corrosão da personalidade é a morte em sentido eminente e absoluto. Além disso, note-se que, ao contrário do que acontece na morte natural, a morte espiritual “está em poder” do sujeito, isto é, depende a cada instante da sua vontade, da sua persistência nessa situação – do ponto de vista natural, a morte é uma pressuposição da própria vida, mas do ponto de vista espiritual a morte não é algo de incontornável (de modo que poderá ser imputada à vontade do sujeito).

Assim, no ponto de vista habitual tem-se relação à ideia de morte – isto é, à morte considerada do ponto de vista psicofísico – mas não se tem relação à «*doença para a morte*», isto é, à corrosão da personalidade ou à possibilidade da morte do espírito. No contexto da compreensão imediata da morte como acontecimento da natureza, o sujeito pode perspectivar algumas doenças que tenham uma maior probabilidade de determinar a morte do indivíduo que delas sofre; sabe-se de várias doenças que podem “levar à morte”, e há modos diversos de o sujeito se projectar a si mesmo que dependem da consideração da possibilidade de uma doença de que venha a sofrer e que possa conduzir à sua morte. Há, além disso, diferentes modos de se haver consigo que dependem do pensamento da morte. Ainda que o sujeito que se vê confrontado com a eminência da sua morte tenha, possivelmente, que enfrentar-se com o pensamento do sentido total da sua existência, isso em nada impede que as categorias que operam na consideração de si sejam meramente naturais – isto é, que esteja em

³⁶²A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 124: «Assim, compreendida do ponto de vista cristão, nem mesmo a morte é «a doença para a morte», muito menos então aquilo que dá pelo nome de sofrimento terreno e temporal, aflição, doença, miséria, dificuldades, tribulações, tormentos, sofrimentos da alma, dor, desgosto. E mesmo que isto fosse tão pesado e agonizante que nós, homens, ou pelo menos quem sofre, disséssemos: “isto é pior que a morte” –, tudo isto que, ainda que não seja doença, pode ser comparado com uma doença, não é todavia, do ponto de vista cristão, a doença para a morte».

questão está sempre o pensamento da morte como acontecimento da natureza (mediado, no entanto, pela preocupação por si). A consideração *natural* da morte natural, por mais “séria” que possa parecer, está, à partida, à margem da possibilidade de uma doença de cariz tal que produz a morte espiritual ou a morte da personalidade, justamente porque no natural da vida não há qualquer relação positiva – isto é, consciente – a esta possibilidade. A morte do «eu», desvinculada da noção da morte como acontecimento da natureza, está desde logo arredada da perspectiva habitual.³⁶³ Não se tem noção da possibilidade da morte da personalidade porque não se tem consciência da determinação de si mesmo como espírito: deste modo, torna-se incompreensível qualquer discurso sobre uma doença que mata, a cada instante, sem matar, que mata espiritualmente sem matar o indivíduo como existência psicofísica, que mata o mais fundo do «eu» ao mesmo tempo que a carapaça da existência psicofísica persiste, incólume e indiferente a qualquer ataque contra a determinação espiritual da vida.

De facto, o indivíduo *é para a morte*: um dia o sujeito já terá sido – este é o seu destino, o seu fim natural. No entanto, este *ser para a morte*, compreendido naturalmente, não se identifica com o *ser para a morte* compreendido espiritualmente. «*Para a morte*» é, nos termos de Anti-Climacus, uma categoria existencial distinta, a qual designa a condição humana (quer dizer, o estado habitual do humano). Neste sentido, a expressão «*para a morte*» não exprime o facto de o indivíduo ir acabar por morrer, o facto de se saber dessa “última paragem” do percurso de toda uma vida, e não diz também respeito a qualquer tese sobre o sentido – ou falta dele – da vida. O que é «*para a morte*» não corresponde por si mesmo a nada do mundo, a nenhuma ocorrência do âmbito da temporalidade que aparente afinidade com a morte do si mesmo como ser vivo. Quer dizer, nada do que possa atacar o indivíduo enquanto unidade psicofísica pode ser «*para a morte*»: nem as aflições que podem anteceder a morte, nem tudo aquilo a que estes acontecimentos possam ser associados é «*para a morte*».³⁶⁴ A enumeração de todas as figuras do sofrimento com que se tem contacto – ainda que um

³⁶³No entanto, o acontecimento da angústia mostra que não é exactamente assim: na angústia fala, justamente, uma versão de si que está para além da ou que é paralela à circunstância psicofísica, e que denuncia afectivamente um horizonte mais radical do indivíduo (embora o contacto com essa possibilidade seja meramente formal, preenchido pelo vazio da angústia que desinstala o sujeito da acomodação habitual na vida natural).

³⁶⁴Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 124.

contacto estritamente afectivo – é de uma heterogeneidade radical quanto àquilo que possa constituir-se como sendo «*para a morte*».³⁶⁵

A «*doença para a morte*», o desespero, suga, toma para si o íntimo do indivíduo, conduzindo-o à morte da sua vida espiritual (não lhe destrói, portanto, a vida natural). Ora, isso não poderia de modo algum acontecer no caso de uma doença de teor psicofísico: qualquer doença da natureza que tome conta, por completo, do indivíduo conduz necessariamente à paragem das funções vitais, por mais paulatinamente que a produza – se uma doença “ataca” as funções centrais do indivíduo, ele morrerá. A «*doença para a morte*» não “dá a morte” ao ser psicofísico do indivíduo (de modo que não é por intervir no domínio psicofísico que se sana esta doença), e nem sequer se reflecte em algo de exteriormente observável (não é uma doença que se reflecta num qualquer “defeito funcional” do indivíduo, como se o tornasse “manco” para a vida, como se o sujeito não soubesse “mexer-se” na existência, orientar-se do ponto de vista pragmático, como se “não se desse bem” na vida). A «*doença para a morte*» corresponde a uma patologia do aniquilamento do si mesmo, cuja progressão produz um cada vez maior grau de gravidade na supressão da identidade de si mesmo – a doença é «*para*» a morte, quer dizer, ela tem como consequência (está a alimentar e a produzir) a morte. Esta destruição passa-se, justamente, no interior da vida como acontecimento da natureza (e não tem qualquer afinidade profunda com a morte como acontecimento da natureza) – por este motivo, a saúde psicofísica pode ser contemporânea da «*doença para a morte*» (e, na realidade, tende a sê-lo).³⁶⁶

Noutros termos, a morte, em sentido psicofísico, ou como acontecimento da natureza, não é, na consideração kierkegaardiana, a morte em sentido próprio ou antropológico: do ponto de vista da constituição do si mesmo como tal, a única morte com significado é a morte espiritual, de modo que «*a doença para a morte*», que extermina o eu, é a única ocorrência da vida que há que cuidar, contra a qual há que precaver-se.³⁶⁷ Há uma «*doença*» cujo aparecimento corresponde à destruição da

³⁶⁵Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 124-125.

³⁶⁶Cf. AA:12, SKS 17, p. 28: «É frequente que, tal como o tuberculoso, o homem se sinta melhor quando está no pior estado.»

³⁶⁷*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 133: «Este conceito “a doença para a morte” deve, todavia, ser tomado de um modo particular. De modo literal, significa uma doença, cujo fim, cujo resultado é a morte. Assim se fala acerca de uma doença mortal como sinónimo de uma doença para a morte. Neste sentido, o desespero não pode ser chamado a doença para a morte. Mas compreendido de modo cristão, a própria

identidade do si mesmo, de sorte que, ao ser congenial com a morte do eu, ela mesma é a própria morte: o «momento em direcção ao qual» desta doença retroage sobre o significado da própria ocorrência presente da doença, ou a doença recebe de cada vez, como sentido, o instante final para o qual sempre remete e em vista do qual se desenvolve. Deste modo, a vida que incuba esta doença encontra-se a cada instante a ser cunhada pela morte espiritual, é impelida por força da doença que crava o sujeito na morte de si mesmo como espírito. Neste sentido, a «doença para a morte» corresponde a uma *frustração ontológica*: quem vive está privado de ser; o sujeito *não é, sendo*. Assim, a morte em vida reside na contradição que o vivente é, quer saiba disso (no caso do desespero consciente ou em sentido próprio),³⁶⁸ quer não (no desespero inconsciente ou impróprio).³⁶⁹ O não-ser do espírito corresponde a uma morte, porque corresponde ao facto de haver um ser que não é real: nós somos uma realidade que não é, somos, a um tempo, a realidade do ser e a negação dela.

O homem natural tem, todavia, uma certa noção da categoria «*para a morte*», na medida em que a relação do indivíduo a si mesmo, que esta categoria exige (uma relação de preocupação absoluta por si) já se desenha no domínio da vida imediata; naturalmente, o sujeito encontra-se na situação resultante de uma transposição da relação a haver com a categoria do que é «*para a morte*», a qual é aplicada ao âmbito do finito, do temporal, de modo que o que é mortal, do ponto de vista da natureza, é considerado como «*o terrível*».³⁷⁰ Por não dispor da compreensão profunda da «*doença para a morte*», o indivíduo não está dispensado de uma relação absoluta à sua vida – pelo contrário, ele já tem essa relação facticamente constituída (de sorte que a perda daquilo em que se tem a vida assente, seja o que for – a saúde, a família, o trabalho –, ao conduzir o sujeito ao desespero declarado, revela o tipo de relação que ele mantinha com o mundo-envolvente e consigo mesmo). No entanto, o modo como essa relação se encontra constituída faz que o sujeito, embora pareça aviar-se a si mesmo, esteja a fazer, pelo contrário, por “acabar consigo”, para “dar conta” de si num sentido mais profundo. Dominado pela «*doença para a morte*» (ou seja, pelo desespero), o indivíduo faz por se

morte é uma passagem para a vida. Nessa medida, do ponto de vista cristão, nenhuma doença terrestre, corporal, é doença para a morte. Pois a morte é certamente o fim da doença, mas a morte não é o fim.»

³⁶⁸Sobre a noção de desespero consciente ou propriamente dito, v. § 11.

³⁶⁹Sobre a noção de desespero inconsciente, v. § 10.

³⁷⁰Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 125: «E assim também com o homem natural, ele é ignorante sobre o que é, na verdade, o terrível, mas não é por isso que ele está dispensado de ter pavor, não, ele tem pavor por aquilo que não é o terrível.»

distrair de si mesmo, sabendo-o ou não o sabendo. Em desespero, o sujeito não se quer a si mesmo, recusa-se a si mesmo. Todavia, esta rejeição – porque o desespero não é uma doença “natural”, mas uma doença do sentido – não produz a morte psicofísica do sujeito.

Na realidade, de acordo com Anti-Climacus, «a agonia do desespero é precisamente não poder morrer».³⁷¹ Do ponto de vista espiritual, o desesperado encontra-se a cada instante no leito da morte – sem que, no entanto, chegue a morrer;³⁷² o desesperado carrega com uma morte de que não morre, mas que o entrega cada vez de novo a si, sob o domínio desta «doença do eu». O indivíduo desesperado traz continuamente a mais íntima mordida da morte; o indivíduo morre repetida, incessantemente – e não pode, contudo, morrer. O desesperado encontra-se na «contradição» de viver constantemente a sua morte.³⁷³ Tal como uma doença enfraquece o seu portador e, deste modo, o consome, tendo o sujeito que carregar com o seu peso, assim também o desespero devora instantaneamente o íntimo do sujeito, fê-lo sua presa, sem que, no entanto, o consiga matar. O desesperado encontra-se “carcomido” pelo desespero, impotente porém para se tragar completamente a si mesmo mediante o poder corrosivo do desespero.

A «auto-consumpção do desespero»³⁷⁴ não só é um acontecimento pertencente ao âmbito da interioridade (por conseguinte, não observável), como corresponde, igualmente, a um acto mediante o qual é impossível realizar de uma vez por todas aquilo que se executa por meio dele a cada instante (isto é, a morte do sujeito enquanto si mesmo). Nesse sentido, o desespero é um “eterno verdugo” do espírito, e aquele que sofre de desespero *morre eternamente*³⁷⁵ – a repetição sem fim da morte enquanto desespero é possível porque o desespero diz respeito à determinação do eterno no homem (isto é, corresponde a uma determinação ideal ou de sentido) e não a um aspecto do âmbito psicofísico da vida (isto é, do humano considerado como mera síntese

³⁷¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 133.

³⁷² *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 133: «Isto tem, assim, muito de comum com a situação de alguém mortalmente doente quando jaz tocado pela morte e não pode morrer.»

³⁷³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 134: «O desespero é, então, a doença para a morte, neste último sentido, esta contradição cheia de agonia, esta doença no eu: morrer eternamente, morrer e, todavia, não morrer, morrer a morte. Pois morrer significa que acabou, mas morrer a morte significa viver a experiência de morrer; e se se pode viver a experiência disto por um único instante, então, assim sendo, vive-se a experiência disso eternamente.»

³⁷⁴ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 134.

³⁷⁵ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 134.

negativa). Deixar de existir para si mesmo é, nestes termos, impossível (é impossível ver-se livre da determinação do eterno em si ou da determinação ideal que é constitutiva do si mesmo), de modo que a eventual aplicação de todas as manobras de diversão concebíveis afunda o sujeito num desespero mais profundo, sob uma «nova forma de auto-consumpção»,³⁷⁶ num rol de expedientes infundável. De sorte que são compossíveis o máximo grau de corrosão da personalidade e a vida levada a cabo sob essa corrosão. Mantém-se «viva a corrosão e a vida na corrosão»,³⁷⁷ sem que o sujeito consiga ver-se livre de si, ser nada para si mesmo, extinguir-se.³⁷⁸

Dado que «a doença para a morte», assim entendida, corresponde à condição humana,³⁷⁹ não se compreende como pode Anti-Climacus considerar a possibilidade dessa doença como uma «vantagem» («Fortrin») que assiste ao género humano sobre o domínio da mera animalidade.³⁸⁰ A possibilidade do desespero parece constituir-se como a marca distintiva, a nota diferencial, o ponto vital que assinala a descontinuidade existente entre o género humano e a pura animalidade – nesse sentido, a possibilidade do desespero será o sinal característico do ser do humano enquanto tal, a qual inclui em si mesma uma abertura à existência que sem ela não seria possível, a qual é vista como um modo de descontinuidade e um salto relativamente ao domínio meramente animal. A possibilidade do desespero parece, assim, constituir a prova de que o humano, à partida, já se encontra na situação de se ter “emancipado” da região da animalidade: ele encontra-se desde logo expulso dessa região (“acima” dela) pela possibilidade, que sempre traz consigo, do desespero.

³⁷⁶Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 134.

³⁷⁷Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 134.

³⁷⁸ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 130: «Se alguém que desespera se dá conta, como julga, do seu desespero, não fala dele sem senso como de algo que lhe acontece (mais ou menos como quando aquele que sofre de vertigem fala, através de uma ilusão do sistema nervoso, de um peso na cabeça ou do facto de que é como se algo lhe caísse em cima, etc. – peso e pressão que não são, todavia, algo exterior, mas um reflexo invertido do interior), e quer realmente, com todas as suas forças, por si próprio, e só por si próprio, anular o desespero, então ele ainda está no desespero e, com todo o seu aparente labor, apenas se adentra mais profundamente num desespero mais profundo.»

³⁷⁹Quer dizer, a possibilidade desta doença é universal, ou estende-se a todo o género humano. Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 142: «[...] o comum é que a maioria dos homens vive sem ter adequadamente consciência de estar determinada como espírito [...]».

³⁸⁰*A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 130-131: «Se alguém quisesse manter o conceito abstracto “desespero”, sem pensar alguém em desespero, então dever-se-ia dizer: é uma enorme vantagem. A possibilidade desta doença é a vantagem do homem relativamente ao animal, e esta vantagem distingue-o de forma completamente diversa do andar erguido, pois é sinal do seu carácter infinitamente erguido e elevação – que ele é espírito.»

Por conseguinte, tende a parecer que a possibilidade do desespero é indício de uma diferença específica do humano, a qual parece apontar para o primor do género humano (em relação ao âmbito animal) e para a ultrapassagem da região da pura animalidade. O género humano tem, de facto, algo de excessivo que o distingue, desde logo, do domínio animal. No entanto, este excesso não consiste numa qualquer diferença específica do humano (seja ela o «*andar erecto*» ou qualquer outra característica), a qual faria do humano apenas uma espécie mais desenvolvida, a melhor versão, por assim dizer, das espécies. Quer dizer, o humano não é diferente dos animais ao modo como os animais são diferentes entre si, isto é, devido a determinadas propriedades, por muito excelsas que possam ser, mesmo que fosse pela inteligência, etc. Na realidade, a «*vantagem*» de que o humano dispõe distingue-o *absolutamente* do animal, de modo que há uma *radical descontinuidade* entre o acontecimento do humano e o animal: o acontecimento do humano não faz parte da série animal como uma espécie dotada de determinações mais perfeitas, como o “topo” do domínio da animalidade, nem sequer como um ente que dispõe, face ao animal, de características inauditas, “fora de série”. O que o caracteriza como possuidor de uma «*vantagem*» é antes uma *diferença qualitativa radical* relativamente ao domínio da animalidade, mediante a qual os indivíduos do género humano têm significado *enquanto indivíduos e não enquanto exemplares de uma espécie* (que é o que acontece no domínio da animalidade) – o «*carácter infinitamente erguido*» do humano identifica-se, assim, com a *subjectividade individual* (ou, o que, em termos kierkegaardianos, é o mesmo, com o *ser espírito* do humano) e não com uma qualquer diferença específica pertencente ao domínio da objectividade.³⁸¹

Por outras palavras, enquanto possibilidade, o desespero remete para aquilo que o acontecimento do humano tem de absolutamente singular, de modo que, quanto à possibilidade, desespero e espírito se identificam. Por meio desta identificação, clarifica-se como é que a possibilidade do desespero pode, afinal, constituir algo de positivo, na medida em que ela aponta, indirectamente, para a vocação espiritual do humano. Note-se, por isso, que não é o desespero enquanto tal que constitui a prerrogativa do humano, mas *apenas* a sua *possibilidade*, de modo que apenas

³⁸¹De facto, no humano, o sentido é uma determinação individual, ao passo que na animalidade é a espécie que confere o sentido do indivíduo. A diferenciação entre espécie animal e género humano, entre exemplar e indivíduo («*den Enkelte*») encontra-se no §12.

abstractamente é que o desespero é um privilégio, isto é, porque se identifica com a possibilidade do espírito. Considerada concretamente, a figura do desespero altera-se, de tal forma que a realidade do desespero é «*a maior infelicidade e miséria*»:³⁸² aquilo que se passa na realidade do desespero corresponde à «*perdição*»,³⁸³ isto é, àquilo que de mais negativo alguém pode viver, ao esvaziamento da existência e, por conseguinte, ao esmagamento do indivíduo enquanto quem é, à essencial putrefacção do si mesmo.

Quer dizer: a realidade do desespero consiste numa *perda de si do si mesmo*, no fundamental incumprimento de si, é a frustração da possibilidade a que ele corresponde, na medida em que compromete o ser do indivíduo, desfazendo-o como si mesmo, fazendo-o decair da sua possibilidade de ser quem é. Neste sentido, a possibilidade do desespero escapa à regra da doutrina comum das modalidades: no domínio da apresentação natural, é válido que tudo aquilo que se apresenta como um bem na possibilidade será um ganho na realidade e, de facto, só será realmente “bom” quando, justamente, for real, meio pelo qual se dará um preenchimento positivo da existência ou a respectiva optimização. “Ser possível” é, assim, “inferior” a ser real. Ora, o acontecimento do desespero (como uma forma de mal) parece, então, constituir a excepção à relação natural entre possibilidade e realidade, entre uma possibilidade que é uma «*vantagem*» e o valor da sua realização. O desespero é, neste sentido, um fenómeno “à parte”, um acontecimento heterogéneo que faz implodir a (ou que se encontra alheado da) relação entre possibilidade e realidade que parece estar fixada no âmbito da objectividade.

Na realidade, o que está em causa não é a própria possibilidade do desespero, mas um peculiar caso da lógica das modalidades: se, no caso do desespero, ser possível é “mais” do que ser real, isso deve-se ao facto de o desespero ser uma determinação intrinsecamente dialéctica, de modo que a possibilidade do desespero é *em si mesma* a possibilidade do espírito (e a realidade do desespero é, justamente por isso, a negação da realidade do espírito). Ou seja, a possibilidade do desespero é, em si mesma, a possibilidade do seu contrário (do espírito), e só por isso é um “bem”, ao passo que a realidade do desespero é um mal, porque exclui de facto a determinação espiritual como conformadora da existência. A possibilidade do desespero é em si mesma ambígua: esta possibilidade não faz imediata referência a si mesma, mas inclui sempre já uma

³⁸² *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 131.

³⁸³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 131.

remissão para o seu “duplo” positivo, para a outra face de si – a possibilidade do espírito. E isto de tal forma que é *a partir* do sentido *da possibilidade do espírito* que a possibilidade do desespero é considerada – possibilidade do desespero e possibilidade do espírito são dois aspectos da mesma determinação fundamental: a determinação espiritual da existência. Nesse sentido, se a constituição de si mesmo como «espírito» se identifica com o cumprimento de si – se, por isso, o desespero, enquanto possibilidade, aponta para esta vocação do humano – a realidade do desespero tem o significado exactamente inverso do «espírito»; ou seja, não só não há qualquer transição de significado entre a possibilidade e a realidade do desespero, como o significado da realidade do desespero é exactamente o oposto do da sua possibilidade.

A possibilidade do desespero reside na própria constituição natural do indivíduo enquanto síntese, na medida em que os termos da síntese (o ideal e o imediato) são passíveis de serem reconhecidos como estando em *desacordo*. No entanto, a realidade do desespero é um acontecimento *da consciência*, de modo que a categorização do acontecimento de si mesmo do sujeito *depende de uma posição* do próprio sujeito, isto é, depende do reconhecimento do acontecimento de si próprio como desacordo. Sem esta imposição de uma categoria ao fenómeno de si mesmo pelo sujeito não existe desespero em sentido estrito, pois aquilo de que não há consciência *não é para* o sujeito. Desta forma, o desespero corresponde à verificação, pelo sujeito, de uma determinada alteração na sua relação consigo mesmo, a qual é compreendida como um estrago da relação originária que se foi lançado a ser (ou, o que é o mesmo, a qual é vivida como estando em oposição à determinação ideal que pende sobre a vida). Há desespero quando o sujeito reconhece viver a partir de uma modificação específica de si que faz adoecer ou mina a raiz da relação consigo mesmo, de modo que o próprio sujeito é que põe o desacordo entre os termos, quando afirma que o imediato (a vida) não vai de encontro às pretensões do ideal (a vida “está mal”, “é uma porcaria”, etc.). Ou seja, *a contradição do desespero é posta pela consciência do desespero*,³⁸⁴ de modo que bastaria alterar a categoria para não se ver nenhuma contradição nos termos nos quais está constituída a vida.

³⁸⁴Por agora, este problema – que, no desespero, a contradição seja posta pela consciência dele – terá de ficar apresentado apenas deste modo “dogmático”, apesar do que já se referiu a propósito da noção de consciência. Será objecto de análise mais detalhada nos §§ 10 e 11.

O desespero está, assim, dependente de um acontecimento de *atenção a si mesmo*,³⁸⁵ de sorte que o primeiro momento da consciência de si corresponde à consciência do seu desespero: a «*relação discordante*» entre o momento imediato e o momento ideal de si só existe para o sujeito quando é posta por si mesmo. O desespero só é para o indivíduo na sua relação a si mesmo: «*o desespero é a relação discordante na relação de uma síntese que se relaciona a si mesma*».³⁸⁶ Sem esta relação de si a si – ou seja, sem alguma consciência de si – não se pode falar de desespero. Não se trata, portanto, de que se seja originalmente uma relação perturbada, como se a doença do desespero fosse conatural ao humano, o seu estado, o seu “ser assim”, como que uma deficiência congénita, um defeito constitutivo e incontornável, o seu destino, algo em que se cairia por ser-se homem, ao modo de uma categoria transcendental da própria vida. De facto, a possibilidade da discordância encontra-se no indivíduo, mas ele só é essa discordância ao modo da consciência dela. Deste modo, a «*relação discordante*» não reside na própria constituição sintética, ou na formação estrutural do indivíduo humano.

No entanto, tal como procurará ver-se no capítulo que se segue, o desespero, enquanto afecta a existência, manifesta-se à consciência como enraizado nos componentes da constituição sintética do indivíduo – ou seja, do ponto de vista da «unidade negativa» o desespero reflecte-se nas determinações sintéticas finitude – infinitude, possibilidade – necessidade. Isto é, a natureza dialéctica do desespero corresponde, precisamente, à natureza dialéctica da consciência de si e da síntese.

³⁸⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 131.

³⁸⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 131-132: «O desespero é a relação discordante na relação de uma síntese que se relaciona a si mesma. Mas a síntese não é a relação discordante, ela é meramente a possibilidade, ou: na síntese reside a possibilidade da relação discordante. Se a síntese fosse a relação discordante, então o desespero pura e simplesmente não existiria, então o desespero seria algo que residiria na natureza humana como tal, isto é, não seria então desespero; seria algo que aconteceria ao homem, algo de que sofreria, como de uma doença na qual o homem cai, ou como a morte, que é o lote de todos. Não, desesperar reside no próprio homem; mas não fosse ele síntese, não desesperaria de todo, e, não estivesse a síntese, [vinda] da mão de Deus, originalmente na recta relação, ele também não poderia desesperar.»

§9.

A reflexão do desespero nos momentos da síntese e o desespero como acontecimento que envolve a totalidade da constituição sintética. O desespero considerado sob a determinação finitude – infinitude: o desespero da infinitude e o desespero da finitude como acontecimentos de sentido ambíguo. O desespero da infinitude como reflexão existencial de uma projecção imaginária de si mesmo. As três formas de infinitização imaginária do «eu»: pelo sentimento, pelo conhecimento, pela vontade. O desespero da finitude como forma de “prostração ontológica”, de assunção da predeterminação da vida e de comedimento da existência. A ancoragem do desespero da finitude em determinações numéricas: a regra de vida «os outros» como produtora de uma «geração equívoca». O desespero considerado sob a determinação possibilidade – necessidade: o vínculo a si mesmo e o em-aberto de si mesmo. O desespero da possibilidade: a rejeição da facticidade e a suspensão da transposição da determinação ideal na realidade. O desespero da necessidade: o fatalismo-determinismo e a trivialidade-filistinismo.

A doença do desespero encontra-se espelhada na relação do indivíduo a si mesmo como *unidade negativa* ou como *síntese*. Abstractamente – isto é, sem ter em atenção o modo do encaminhamento da existência – poderia ser-se levado a pensar que o desespero se reflecte de modo directo em cada um dos momentos da síntese, em cada um dos elementos de cada par dialéctico (finitude-infinitude, possibilidade-necessidade) que constitui o indivíduo humano. A ser assim, cada uma das *figuras do desespero* seria por completo determinada *a partir de si mesma*, poderia esclarecer-se cabalmente sem recurso à estrutura sintética do indivíduo humano: por conseguinte, para determinar o «desespero da finitude» bastaria compreender que é que se entende sob «finitude» no indivíduo humano, e não seria necessário, de modo algum, determinar a «infinitude» nele presente. Deste modo, a explicitação das *figuras do desespero* poderia abstrair da estrutura sintética do indivíduo sem sofrer nenhuma subtracção. No entanto, nesta hipótese está incrustada já uma *manipulação* da situação do indivíduo humano na existência: na realidade, não é possível determinar a própria finitude *enquanto tal* sem recorrer à estrutura sintética, a qual lhe é, precisamente, *anterior, original*.

Assim, só de modo secundário e derivado é que uma figura do desespero pode ser determinada “a partir de si mesma” – por outras palavras, é uma *impropriedade* afirmar que uma figura do desespero faz referência apenas a um dos elementos dos pares sintéticos e que essa remissão basta para que a figura do desespero fique bem circunscrita. Se a síntese fosse de natureza abstracta, seria possível “desfazê-la”, isolar os elementos de cada um dos pares dialécticos e fazê-los valer inteiramente por si mesmos, na ausência de menção dos seus opostos. Contudo, passa-se antes que o desespero se reflecte na *vida* do indivíduo, na medida em que a própria vida tem uma estrutura sintética. A síntese *é a própria vida* do indivíduo, é o indivíduo que é essa síntese. Deste modo, o recurso a figuras do desespero, necessário para que se compreenda algo da diversidade e da complexidade do acontecimento em questão, comporta, à partida, um enorme grau de abstracção.

É facto que o desespero se reflecte na vida por meio de um *desequilíbrio* na relação do indivíduo a algum dos momentos fundamentais *na e para a* constituição de si mesmo. Quer dizer, o desespero incide “mais” sobre ou aplica-se “mais” a um dos elementos específicos de cada par dialéctico. Todavia, não pode perder-se de vista que o desespero ocorre sempre *no meio* do decurso da vida, circunstância em que cada um dos elementos dos pares sintéticos não existe senão na *espontaneidade* do curso vital, isto é, na sua como que *desengonçada confusão*, como o sentido mais subtil das trajectórias de vida e dos empreendimentos vitais do indivíduo. O desespero reflecte-se nos momentos da síntese apenas na medida em que está *antes de tudo o mais* presente na vida do indivíduo como uma totalidade, incidindo em e pressionando particularmente um momento dialéctico constituinte da sua relação consigo. Noutros termos, *desespera-se da vida em toda a sua amplitude por meio de um foco de desespero* (a infinitude, a finitude, a possibilidade, a necessidade). Neste sentido, o desespero, embora tenha um “centro de incidência”, *não é regional*; o “ponto concreto” (o elemento da síntese) de desespero é, antes, como um farol cuja luz incide sobre a totalidade da vida (e cuja luminosidade não provém do próprio projector, mas daquilo que ele parece alumiar, isto é, da própria vida, do modo como o indivíduo se encontra nela). A *sede* do desespero é, portanto, a própria vida do indivíduo. Há desespero em toda a vida se há desespero *em algum momento fundamental* constituinte da relação do indivíduo consigo mesmo. É porque há desespero na totalidade da vida que há desespero em algum momento fundamental da relação do indivíduo a si mesmo.

A possibilidade de diversas figuras do desespero tem, então, que ver com a *composição do eu*, com a sua *complexidade*, com o seu ser *estruturalmente constituído por momentos em oposição*. Quando o indivíduo tende para o aviamento da sua vida “a rebate de” ou “tocado por” um dos elementos de algum dos pares da síntese, quando se “deixa levar”, quando se permite viver ou *a partir da* infinitude ou da finitude em si, *enraizado* na possibilidade ou na necessidade para si, com a pretensão – com consciência ou sem ela – de se desfazer do outro elemento integrante de si, então há desespero. Cada um dos momentos da síntese é vital para ele e sem a incorporação, na sua vida, dos dois elementos de cada oposição não há propriamente vida *para si*.

Por conseguinte, pode apenas falar-se de um desespero da finitude e de um desespero da infinitude, de um desespero da possibilidade e de um desespero da necessidade, quando se tem em conta que a totalidade sintética que o indivíduo é está *completa e originalmente presente* em cada uma das figuras do desespero. O indivíduo que sofre o «desespero da infinitude» continua a ser uma síntese, não abandona por isso a sua estrutura originária (precisamente por não ser possível abandoná-la é que há desespero). O mesmo é válido para toda a tipologia do desespero.³⁸⁷

Esta classificação do desespero, que considera cada um dos elementos intervenientes nos pares da síntese, não tem em conta a relação “temática” do indivíduo a si mesmo – isto é, ela faz abstracção da consciência –, mas considera apenas a diversidade de radicação do «foco da infecção» do desespero, ou seja, esta tipologia localiza as “zonas de instalação” do desespero na vida. Certamente, o acontecimento do desespero tem sempre que ver com a relação do indivíduo a si mesmo (ou não seria desespero em sentido próprio), mas desta relação pode estar arredada a consciência; por conseguinte, a consideração do desespero à luz da estrutura constitutiva do humano também ajuda a clarificar o acontecimento do desespero, sem ter num primeiro momento em linha de conta a consciência de si mesmo do indivíduo.³⁸⁸

Consequentemente, poder-se-ão ter em mira vidas humanas que se aplicam à perseguição de cada um dos termos de cada um dos pares da síntese: que se encontram detidas na finitude, ou na necessidade, que estão essencialmente dispersas na infinitude,

³⁸⁷Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 145: «As formas do desespero deixam-se abstractamente descobrir por meio da reflexão sobre os factores de que o eu, como síntese, se compõe.»

³⁸⁸Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 145: «O desespero visto sem se tomar em consideração se se é consciente dele ou não, de modo que apenas se tomam em consideração os factores da síntese.»

ou na possibilidade. Vinque-se que é primariamente constitutiva da existência humana a coexistência, no interior do «eu», de cada um dos pares (finitude-infinitude, possibilidade-necessidade),³⁸⁹ os quais estão presentes em (e a impulsionar, de modo obscuro) cada instante da existência do indivíduo, os quais estão, além disso, a determinar a tonalidade de fundo de cada um dos momentos da vida individual. Porque os pares dialécticos são primordiais à existência (isto é, porque não há um indivíduo só “voltado” para o infinito ou só preso ao finito, completamente imerso na sua possibilidade ou obrigado a ser como já é), não é possível tratar um dos elementos de um par dialéctico sem aludir ao papel fundamental que aí joga também o seu oposto. Na vida, tudo aquilo que acontece ao sujeito e que pareça ter que ver apenas com a sua possibilidade de si tem, na verdade, também essencialmente que ver com aquilo que lhe é necessário, inalienável; do mesmo modo, todo o acontecimento que pareça um *facto* do si mesmo, por assim dizer, dispõe de uma interna e “*indespeditível*” remissão para um infinito para além de si. Não é, portanto, possível não enquadrar a infinitude na categoria do «desespero da finitude» como elemento *seu*, como se não estivesse aí *fundamentalmente presente* – o próprio acontecimento do desespero da finitude é em si mesmo determinado pela (e não pode ser compreendido na sua ausência da) referência à infinitude no humano.³⁹⁰ O desespero da finitude *é já* a remissão para a infinitude, quer dizer, o desespero da finitude é, de um certo ponto de vista, *o seu oposto* – aquele que desespera pela sua finitude desespera, em simultâneo, da sua infinitude. O desespero da finitude traz em si mesmo, desenha no seu acontecimento a *sombra* da infinitude: o indivíduo do desespero da finitude *repercute* a cada instante a infinitude. Esta *reflexão* encontra-se espelhada em cada «*forma do desespero*»:³⁹¹ em cada tipo de desespero se dá um reenvio fundamental de um componente sintético ao elemento do par de opostos que directamente se lhe contrapõe. Resumindo: porque a existência é naturalmente

³⁸⁹É propositada a omissão do terceiro par dialéctico (temporal-eterno) mencionado por Anti-Climacus na sua sobredeterminação da estrutura sintética do humano (cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129). Este par dialéctico será mencionado no §11 («o desespero que está consciente de ter um eu eterno», «desespero do eterno ou sobre si próprio»).

³⁹⁰O modo dessa remissão é a *carência*. Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 146: «a) O desespero da “infinitude” é carecer de finitude. O facto de isto ser assim reside na estrutura dialéctica de o eu ser uma síntese, pelo qual cada um é constantemente o seu oposto. Nenhuma forma do desespero pode ser determinada directamente (isto é, não-dialecticamente), mas apenas mediante a reflexão no seu oposto.»

³⁹¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 145.

sintética, nada do que acontece no humano enquanto tal pode ser directa e univocamente determinado.³⁹²

Considere-se, em primeiro lugar, o *desespero da infinitude*. Procurou ver-se por que motivo o indivíduo que se quer constituir a si mesmo unicamente por meio de um dos momentos da síntese (neste caso, mediante a perseguição da infinitude) não pode viver sem o correlato do termo sintético oposto (da finitude), isto é, por que é que o sujeito não pode constituir-se a si mesmo como tal na ausência de uma “convivência”, no interior de si mesmo, das determinações opostas. Contudo, do ponto de vista existencial isto não é óbvio: de facto, se o infinito faz parte essencial do indivíduo, não se compreende facilmente por que é que o sujeito não haverá de viver a sua vida de acordo com a sua possibilidade de si, de até ser “imoderado” na exploração das próprias possibilidades, ao invés de se retrair da vida, de “balizá-la”. No entanto, ao considerar-se assim o problema, tende a negligenciar-se que a procura, a todo o custo, da expansão existencial, que fecha fundamentalmente o olhar àquilo que não é “ampliável” ou susceptível de desenvolvimento, não somente força o limite do sujeito, mas sobretudo *despreza*, no essencial, a existência de uma fronteira para ele. De modo que a alternativa não é entre o alargamento das próprias possibilidades e o acanhamento de si na vida, mas o que está em questão é uma ponderação correcta de ambos os momentos (infinitude e finitude) da constituição de si.

No desespero da infinitude, não se trata meramente de que se seja “excessivo” ou ambicioso em relação à vida, mas trata-se antes de um *desvario na compreensão de si*, isto é, trata-se de um acontecimento de *sentido* que despista o sujeito de si próprio. Não só não lhe agrada ser limitado, como na vida “faz como” se não o fosse, ou avia a sua vida como se para si não houvesse nada de finito, nada de dado, nada de inalterável, como uma condição do seu próprio ser, que imponha um limite – como se não houvesse

³⁹²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 146. Apenas por este motivo se torna possível diferenciar-se a *descrição* do desespero da sua *determinação*. O desespero é determinado pela oposição dialéctica, da qual se encontram indícios na sua *descrição*. Por meio da descrição desenha-se de modo imediato «a *situação do desesperado no desespero*», aquilo que o desespero é para o próprio desesperado, ou a sua “vivência psicológica”, o seu “sentimento de si”; o desesperado percorre as modificações de si no desespero, conta o que se passa consigo nele, pretende dizer os momentos da sua interioridade. O poeta tem a tarefa de “dar a palavra” ao desesperado, pondo-se ao serviço da expressão do desespero do indivíduo. Contudo, mesmo na exposição poética do acontecimento do desespero deverá já insinuar-se a oposição dialéctica – só assim a descrição será significativa (isto é, a descrição só será significativa se de algum modo insinuar a *determinação* do desespero). De facto, só a *determinação* do desespero enquanto tal faz desta oposição o momento fundamental que fixa o sentido do próprio fenómeno do desespero. Nesse sentido, uma *fenomenologia do desespero* distingue-se significativamente de uma *psicologia do desespero*.

fronteiras, como se se tivesse a capacidade para ser tudo aquilo que se idealiza para si. Persegue-se o momento fundamental de expansão de si por intermédio do seu projecto vital, “corre-se” na vida em vista do progresso infinito numa direcção específica ou em determinados rumos de vida que se concebiam como sendo para si, como se para si não houvesse nada de *dado*, como se não houvesse uma *raiz da vida* à qual não se pode escapar, algo de finito que não permite ir *absolutamente* para além do finito. O desespero da infinitude consiste no desdém pela finitude – considera-se, consciente, semi-consciente ou inconscientemente, que a infinitude é o que é próprio e que a finitude é algo a descartar, não só porque inessencial, mas porque é um factor “*obstaculizante*” do ser quem se é. Procura ser-se *outro* face a quem se tem sempre de ser, persegue-se uma *representação de si* que exagera o que se pode e reduz quem se é. Por meio de um golpe de *megalomania ontológica*, procura e pretende ser-se *constitutivamente* outro. O sujeito vê-se a si mesmo por completo posto numa possibilidade de si que, por abstrair da finitude, é impossível para si. Neste sentido, a percepção que se tem de si encontra-se doente, porque se tem a vida empregue numa *visão de si* sem correspondência real, porque se desfigura na ideia que se faz de si. Ou seja, a *idealização* aqui em causa encontra-se *aquém da compreensão* – porque não se conhece, porque não sabe de si quem é, o sujeito imagina poder ser “o máximo” (nem que seja num “cantinho” da vida, num âmbito muito específico dela), ou seja, pretende, de certo modo, criar o seu próprio ser, porque não reconhece que, no fundamental, *é também radicação*, *é essa finitude* que fundamentalmente negligencia – da qual desespera – e que, sem a assunção de um confim, não pode, sem mais, viver como quem é, permanece alheado de si próprio.

Em desespero da infinitude, a relação do indivíduo consigo mesmo é mediada por uma *imaginação fantástica*. Não se representa a sua possibilidade de si *a partir de e mediante* um reconhecimento de quem *já e sempre* se é, antes representa-se a sua possibilidade de si na *pretensão de que a sua representação de si é dependente de um autêntico reconhecimento de quem se é* (quer dizer, o interior do sujeito está atado pelo convencimento da posse de uma real noção do próprio valor). Desta forma, a ideia que se faz de si é, de certo modo, *arbitrária*: não há nada que a vida pareça poder “prescrever”. O indivíduo relaciona-se *de modo fantástico* à projecção de si enquanto possibilidade para si. A sua representação de si, a sua imaginação não está ancorada na facticidade, mas está antes, até certo ponto, *fundada na própria imaginação*. A sua

relação consigo mesmo é aqui *de cada vez sonhada*: ela pode ir desde o afastamento em relação a quem se é, passando por perder o enraizamento em quem se é de facto, até não ter qualquer ponto de apoio na existência concreta. Põe-se o que há-de ser de si ao abrigo da imaginação, como se fosse inerente à força imaginativa conquistar para o si mesmo quem ele é realmente, como se fosse ela que lhe *decidisse* o destino, ou como se fosse ela que, em última instância, resolvesse a sua vida. Na realidade, não há nada que não se possa ao abrigo do *medium* da imaginação. Acresce a isto que as possibilidades da imaginação são *incontáveis*, muitas delas, além do mais, irrealizáveis – e, assim, várias não poderão nunca ser *para* o sujeito, são meros devaneios, ideias existencialmente inviáveis. Por outras palavras, a imaginação *não ganha o ser*, não permite, por si só, que o sujeito se alcance a si: na *imaginação*, pode ser-se tudo, não só tudo aquilo que agora não se é (mas que parece encontrar-se no âmbito das possibilidades da vida), como também tudo aquilo que nunca em caso algum se poderá ser de facto.

No entanto, isto poderia dar a entender que o sujeito está apenas enganado quanto a si mesmo, isto é, que se trata de um problema na apercepção de si. Há, é certo, défice na compreensão de si – de outro modo, o sujeito não estaria em desespero – mas esta pobreza não implica que ele, sem mais, desconheça a existência de outra dimensão em si mesmo (a finitude, justamente). Aquilo que está em causa é, antes, uma negligência – e não um mero desconhecimento –, mediante a qual o sujeito encaminha a vida “sob a batuta” da infinitude. Todavia, este desvario é, habitualmente, transitório: afinal, há algo que a vida prescreve, e é apenas “uma questão de tempo” que isso venha a fazer-se sentir. Desta forma, parece inviável fundar a própria vida na imaginação – e isto, note-se, é impossível *em virtude do próprio poder da imaginação* sobre a vida: de facto, ao “infinetizar-se”, o sujeito acaba por “espalhar-se” no *facto de si*, por ter de se confrontar com o *dado de si mesmo*, de modo que o desespero da infinitude se transforma em desespero efectivamente *sentido*. Quer dizer, o finito acaba por constranger realmente a vida e o facto de si mesmo devolve o indivíduo à realidade.³⁹³ Por conseguinte, o desespero da infinitude é susceptível de *travagem* em razão do ou

³⁹³Por este motivo, o sujeito do desespero da infinitude tende, mais cedo ou mais tarde, a desesperar da finitude: ao dar conta do dado de si, o sujeito pode recair no desespero “motivado pelo” próprio facto de si. De modo que a “saída” do desespero da infinitude pode significar, concomitantemente, a assunção de uma nova forma de desespero. Note-se a *labilidade inerente à tipologia do desespero*, a qual tem que ver tanto com o carácter híbrido como com a falta de “eixo” da «unidade negativa», bem como com a *natureza capciosa do desespero*, que parece ter sempre modo de enredar o sujeito.

como resultado do movimento existencial que ele próprio promove. Precisamente por isso é que a loucura – a falta de contacto com a própria realidade – é, por norma, provisória. É difícil viver toda uma vida como um Dom Quixote que combate moinhos de vento.

Há múltiplas formas de sobrevoar a existência puramente imaginárias, há vários modos de se *viver a partir do interior de uma presunção existencial*, por meio da qual se adere sem reservas à projecção que se faz de si mesmo – o acompanhamento de si é, por conseguinte, imaginário, o sujeito existe apenas na representação que faz de si mesmo, isto é, ele não é consciente de si. O sujeito depõe-se na imaginação e cava, assim, um abismo entre imaginação e realidade, não procurando exprimir na realidade do quotidiano da vida a sua relação constante à projecção imaginária de si como força de propulsão da vida. Isto é, tem-se uma ideia para a própria vida, mas não se faz nada a partir do impulso desta imaginação. Sem consciência, o sujeito não está minimamente ciente do fosso que o separa realmente da sua representação de si, pode mesmo viver na ilusão de já ter assegurado a sua identificação vital com uma determinada idealização de si. O sujeito não se move para a realidade em função da imaginação, mas antes *permanece na imaginação a imaginar*, até que a imaginação absorva toda a sua vida³⁹⁴ – aí, não há que contar com o conflito com a realidade, com a contracorrente das dificuldades, limitações, com o desgaste provocado pela oposição do ideal à finitude. Ou, ainda que se projecte a contrapressão da realidade, ela é, precisamente, *imaginada*, irreal, e, por isso, fácil de contrariar – na imaginação, *não há resistência* alguma, tudo é facilidade. Trata-se de um *expansionismo* do «eu» em imaginação: desta forma, a imaginação produz um afastamento realidade, na medida em que o sujeito se esquece quase por completo de si nela e tende a abandonar, por fim, a sua realidade. Por si mesma, a imaginação não “faz vida”, não põe no encalço de nada. A imaginação em si mesma é completamente ideal: ninguém se torna coisa alguma por intermédio da imaginação. Unicamente por meio da imaginação, o indivíduo permanece, de facto, *na indeterminação*.

Deve, porém, ter-se em consideração o fenómeno da imaginação enquanto tal, ou seja, a imaginação como forma de constituição de sentido, para que se possa assim perceber melhor em que consiste o doentio expansionismo desta faculdade. De facto, o

³⁹⁴Esta é, de todo o modo, a tendência, ainda que não se realize cabalmente.

modo mais próximo de relação do si consigo mesmo passa *necessariamente* pela imaginação. A «*força da imaginação*»³⁹⁵ é uma *pressuposição fundamental* da vida: a compreensão de que há-de *tornar-se*, de que pode *aperfeiçoar-se* (seja aquilo que depois, concretamente, se identifique como “aperfeiçoamento”) depende, em primeiro lugar, do poder da imaginação do sujeito. Tem-se, desde sempre, uma impressão de incompletude, e é de cada vez esta impressão que «agita» e lança o indivíduo na vida. A imaginação projecta uma determinada existência para o si mesmo; esta projecção parece consistir na «*imagem da perfeição*»³⁹⁶; o indivíduo pretende aproximar-se à «*imagem da perfeição*» que traz em si. Todavia, a vida não pode esgotar-se nesta projecção enquanto tal – ou, caso isso aconteça, não pode dizer-se que se viveu propriamente, senão que apenas se imaginou para si mesmo uma certa possibilidade de existência (deixou-se que essa possibilidade fosse *imaginariamente* para si ao longo de toda a vida). Na imaginação, pode pretender ser-se a própria «*imagem da perfeição*». Pode reivindicar-se ter-se tornado realmente nessa imaginação que se faz de si, pode presumir-se que se corresponde à ideia que se faz de si. No entanto, se se tem a intenção de perseguir a «*imagem da perfeição*», deve “saltar-se para fora” da imaginação, empenhando-se em que a realidade se vá paulatinamente assemelhando à ideia da projecção da imaginação, precisamente a partir do meio do “mar da vida” e da travessia das suas vicissitudes; a força da imaginação há-de ser empregue na perseguição da realização do ideal na própria vida (e, no curso da vida, a perseguição do ideal não tem normalmente os contornos da imaginação, a qual tem a tendência para fabricar os rasgos de mestre de uma história de conquistas, mas tem a contrapressão de uma facticidade que habitualmente contesta a e se contrapõe à conquista da ideia, tornando fácil a desistência do ideal da imaginação). Efectivamente, a realidade individual não é, no fundamental, imaginação, ou “não se detém” na imaginação.

A imaginação envolve tudo de quem se é: a projecção que faz de si a ser na vida abraça o sujeito em todo o seu ser. Nesse sentido, a imaginação *envolve* também todas as *capacidades*: de *sentir*, de *conhecer*, de *querer*. Estas capacidades estão desde sempre permeadas pela força imaginativa. O poder da imaginação *reflecte-se* nas capacidades: de modo fraco, se a imaginação for fraca, e forte, se a imaginação for

³⁹⁵Expressão que se encontra em *Tirocínio no Cristianismo* (SKS 12, p. 186), em que Anti-Climacus usa o termo «*Indbildningskraft*». Tomamo-lo como sinónimo de «*Phantasien*» tal como consta de *A Doença para a Morte*.

³⁹⁶Cf. *Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 186.

vigorosa – a tensão da imaginação repercute-se, assim, no emprego do si mesmo na existência; o esforço posto em “fazer vida” depende essencialmente da imaginação como sua força motriz.

Neste sentido, a vida que é própria do indivíduo humano consiste na *reflexão da imaginação na existência*. O sujeito encontrar-se-á numa determinada abertura vital para o sentimento, numa tensão específica para o conhecimento, na aplicação concreta da sua vontade, as quais podem ser desde muito fracas, passando por moderadas, até ao ponto de serem fortíssimas, de acordo com o “motor imaginativo”. A *intensidade* do encaminhamento vital encontra-se na dependência da veemência da reflexão como possibilidade de si, quer dizer, encontra-se sustentada pela imaginação. A ligação entre imaginação e aviamento da vida é um requisito da própria vida: não é possível ao indivíduo ocupar-se na vida, “atarefar-se” nela sem que haja uma qualquer representação da imaginação. Sendo assim, na imaginação está como que contida toda a vida enquanto projecto – é na capacidade projectiva da imaginação que o sujeito encontra a sua *origem de si*, o “princípio” da sua vida, na medida em que pode, de certo modo, ser autor do seu percurso biográfico, criador da sua vida (se bem que não daquilo que vem ao seu encontro sem que o tivesse procurado). Por conseguinte, todo o destino está primariamente encerrado e inscrito no “casulo” da imaginação: sem a força da imaginação *a vida está morta* para qualquer um. A imaginação é, assim, o «medium que infinitiza»,³⁹⁷ o meio de «infinitização» do indivíduo na existência.³⁹⁸ Neste sentido – porque está na origem de si mesmo do sujeito, na fonte da sua projecção para a existência no seu todo – a imaginação é a «origem das categorias».³⁹⁹

No entanto, este fenómeno, simultaneamente *neutro*, por si mesmo, e *fundamental* (nele está em causa a «origem das categorias», isto é, da própria vida tal como é para nós) inclui em si a possibilidade de “*desvairar*”: quer dizer, o sujeito não tende a conservar, como que espontaneamente ou por sua própria “natureza”, uma “justa medida” ou uma proporção na relação à imaginação como fonte de projecção de si mesmo. A imaginação é, precisamente, um *meio* para a realização da vida e não o fito

³⁹⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147.

³⁹⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «O eu é reflexão, e a imaginação é reflexão, é a restituição do eu [«Selvets Gjengivelse»], a qual é a possibilidade do eu. A imaginação é a possibilidade de toda a reflexão; e a intensidade deste *medium* é a possibilidade da intensidade do eu.»

³⁹⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «A imaginação é a reflexão que infinitiza, razão pela qual o velho Fichte admitiu de um modo absolutamente correcto, mesmo em relação ao conhecimento, que a imaginação é a origem das categorias.»

dela: se tomada como ponto de chegada (e não como o que é: um ponto de partida) da vida, a imaginação *cega* o olhar sobre o horizonte do que é próprio, isto é, por meio dela fecha-se a possibilidade de imersão na vida, corta-se, até certo ponto, o vínculo à existência que corre – e fica-se enraizado numa ideação de si, que só existe na e para a imaginação. Nesse sentido, vive-se absorvido no «*fantástico*»,⁴⁰⁰ nisso que corresponde ao desenvolvimento desenfreado da imaginação.⁴⁰¹

Além do mais, também a relação da imaginação com as outras capacidades está invadida por um *claro-escuro*, jaz em *semi-obcuridade*: assim, é possível que se pense sentir, conhecer, querer, e não se sinta isso que se diz sentir, conhecer, querer, porque o sentimento, conhecimento e vontade são apenas imaginários. As capacidades para sentir, querer e conhecer não operam, mas apenas “fazem algo” *fantasticamente* – isto é, imagina-se que se sente, que se conhece, que se quer, mas *na realidade* não se sente, não se conhece, não se quer (pelo menos, não se sente “isso mesmo” que julga sentir-se com a intensidade que se lhe afirma, não se conhece do modo como se diz conhecer “isso mesmo”, não se quer “isso mesmo” com esse vigor, mas outra coisa). Com efeito, pode ser-se “vítima” de uma imaginação descontrolada, “enfatuada”, por se ter deixado que ela “saísse da calha” – pode permitir-se que a imaginação opere desvinculada de si mesmo, até mesmo sem que disso se aperceba. É-se, então, conduzido para o extremo sem fim das (aparentes) possibilidades de si, para o *infinito* e, simultaneamente, “para fora”, “para longe” de si mesmo, fica-se “fora de órbita” na sua relação a si, ultrapassa-se o ponto concreto da fixação vital («eu», aqui e agora, numa situação determinada, com estes condicionamentos, com estas possibilidades, etc.), numa trajectória que “sacode” de si o sujeito. Por meio de um movimento de *excentricidade* que não retorna ao ponto de partida que sempre é a realidade, fica-se distraído no “espaço” do fantástico, proibido, pela própria força do *fantástico*, de ganhar a realidade mediante o retorno a ela. Quanto maior a força do *fantástico* no sujeito, mais ele se perde para si mesmo e se dispensa de abrir o caminho da vida a partir do interior dela. Por conseguinte, o fantástico é, em relação à vida, uma *força centrífuga*, isto é, o *fantástico*

⁴⁰⁰Note-se que este termo não tem nada que ver com o seu uso comum, mas tem antes que ver com a «fantasia», enquanto é o modo tradicional de designar a faculdade por intermédio da qual se representa o que não existe.

⁴⁰¹A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «O fantástico [*Det Phantastiske*] é, em geral, aquilo que leva um homem de tal modo para o infinito que só o leva para longe de si e, desse modo, impede-o de regressar a si próprio.»

prejudica – impede – a constituição de si do sujeito como quem é.⁴⁰² Parece ser neste sentido que Anti-Climacus alude às possibilidades de um *sentimento fantástico*, de um *conhecimento fantástico*, de uma *vontade fantástica*.⁴⁰³

No que diz respeito à capacidade de sentir, por meio da imaginação o indivíduo pode transformar-se em alguém que sofre e vive de «sentimento fantástico»: de facto, ele não sente aquilo que, apesar de tudo, sente – quer dizer, sente-se fantasticamente aquilo que não se sente efectivamente, vive-se no enlevo de si por imersão no sentimento. Mediante o poder de «infinetização» do sentimento pela imaginação, o sujeito passa a assumir e a identificar-se com uma «*sensibilidade abstracta*».⁴⁰⁴ É, por assim dizer, o sentimento e apenas o sentimento que leva o indivíduo “pela sua mão”, fazendo dele alguém existencialmente “patético”, abstractamente sentimental: o sentimento é por nada de concreto, é uma inclinação aparentemente involuntária e irrefreável em direcção a algo de vago, de intangível, porque simplesmente não existente. O que se sente não é sentido por nada de identificável, o sentimento não encontra qualquer “canal” na vida; aquilo pelo qual se tem sentimento é vago, não tem realidade: o seu objecto pode, por exemplo, ser «*a humanidade*»,⁴⁰⁵ e o sentimento que move pode ser uma simpatia abstracta pelo seu destino comum, uma espécie de “compaixão universal” – porém, «*a humanidade*» é uma totalidade que não existe, de facto, *para* o sujeito, a «humanidade» não é “ninguém”, não tem rosto, é uma determinação anónima (motivo pelo qual é compatível que se seja um facínora dentro de sua casa e se viva no sentimento de simpatia por todo o género humano). A relação do sujeito a si mesmo – o seu auto-reconhecimento – é, portanto, fundamentalmente mediada pelo «sentimento fantástico» (assim, ao ter esta comoção pela «humanidade», o sujeito considerar-se-á também “boa pessoa”, pelos “bons sentimentos” que nutre para com “toda a gente”).

⁴⁰²Note-se que a ilusão do fantástico se pode manifestar por negação da habitual representação de si do sujeito, a qual é produzida pelo confronto do suposto auto-reconhecimento com a realidade de si (isto é, pela substituição do auto-reconhecimento habitual por um outro modo de reconhecimento de si).

⁴⁰³Não se trata, portanto, de um «sentimento de fortíssima intensidade», de um «conhecimento fabuloso», de uma «extraordinária força de vontade».

⁴⁰⁴*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147.

⁴⁰⁵*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «Quando o sentimento se torna, assim, fantástico, o eu apenas se volatiliza cada vez mais – torna-se, por fim, uma espécie de sensibilidade abstracta, que inumanamente não pertence a nenhum homem, mas participa, por assim dizer, de modo inumanamente sensível em algum destino da abstracção, por exemplo, na humanidade *in abstracto*.»

Aqui, o sentimento é a *forma de participação na existência*. É-se, no essencial, susceptível ao impacto da vida, está-se a cada instante fundamentalmente “ferido” pela vida: ora é o facto de estar vivo que emociona, que é o motivo do sentimento, ou é a vida que dói, que alegra, etc. – em qualquer dos casos, o sentimento faz do si mesmo “o que quiser”, ou seja, ser-se-á de cada vez aquilo que o sentimento for, ser-se-á sempre “ateado” na vida por ele.

Note-se que a possibilidade de se ver a vida com a tonalidade do sentimento que a acende deve-se à *convicção* habitual de que o sentimento corresponde a uma forma de *efectivo contacto* com a realidade, de modo que não há qualquer noção de que o imaginário produza uma modificação afectiva na vivência de si do sujeito, a qual condiciona totalmente o rosto da existência. Desta forma, se o sujeito se sente triste, por exemplo, atribui a sua tristeza ao carácter triste da própria vida – por uma operação de transposição, o sujeito transfere a qualidade do seu sentimento para a natureza da própria vida enquanto tal, de modo que *julga* a vida de acordo com aquilo que sente: é a própria vida que é triste. Mas a apresentação da vida, o rosto da existência só pode ser a tristeza (ou a felicidade, para o caso não importa) porque o sujeito acredita que o seu sentimento – a sua forma afectiva, em concreto, ou o seu modo imediato de estar no mundo – é *reflexo* daquilo que a própria vida é, *em si mesma*, “independentemente” do sujeito. Deste modo, o indivíduo está convicto de que só se sente triste porque há na vida motivos de tristeza, porque nela acontecem coisas tristes, porque, no fim de contas, é a própria vida que é triste. No entanto, nada daquilo que se passa traz um “rótulo” que o adjective (nada é, por si mesmo, triste ou feliz), mas é o próprio sujeito que “põe o nome” ao que ocorre. Acontece que a identificação, que o indivíduo produz, entre o que sente e o que “é” é tão atemática e súbita – tem, afinal, que ver com uma adesão afectiva – que o sujeito não percebe que o contacto com um “mundo triste” é, no fundo, uma forma de contacto com a própria tristeza, quer dizer, uma forma de estar consigo mesmo.⁴⁰⁶ A vida é, em si mesma, nada, não tem valor, é insípida, ou é muda. De facto, a vida tem a qualidade do próprio indivíduo. De forma que a convicção de que o

⁴⁰⁶Com certeza, o sujeito está sempre disposto para a vida de alguma forma – e é sempre, afinal, de uma forma de se situar na existência que depende o rosto da vida. De facto, o modo concreto de se estar disposto na vida tem sempre um *carácter periscópico*, na medida em que o horizonte vital é considerado a partir de uma determinada radicação de si. No entanto, o que está em causa na convicção de que o sentimento produz contacto com a realidade tem contornos peculiares, na medida em que não se está alerta para a confusão que se produz quando se acha que o sentimento relativo à vida corresponde à qualidade da realidade enquanto tal, posta em si mesma (algo que não se pode sequer saber o que seja).

sentimento produz um efectivo contacto com a realidade (com a exterioridade) assenta numa ilusão: não há realidade, neste sentido, porque a única realidade que há é a do sujeito.

No entanto, o sujeito não se defende da força do sentimento precisamente em razão dessa convicção. Ao não opor resistência ao sentimento, o sentimento é, na realidade, fomentado: contribui-se, assim, para o seu movimento de «infinitização» fantástica, isto é, fica-se abstractamente preso a si mesmo mediante um sentimento que não pode nunca ganhar uma consistência na vida (não há forma de exprimir o “amor à humanidade” enquanto tal, porque a «humanidade» como tal não existe para nós). Nessa altura, é-se apenas um ventríloquo dos “ventos da vida”, é-se inumano na medida em que se alberga no fundo de si algo que não corresponde a quem se é. Vive-se, assim, “alterado” pela própria vida, na ausência de qualquer tipo de reacção face ao que imediatamente se sente, sem nenhum domínio sobre o seu sentimento: o sentimento é *tudo* para o sujeito, ele é tudo *no* sujeito, o sujeito vive à mercê do poder da afecção. Todavia, este modo de relação ao sentimento é danoso, na medida em que afasta cada vez mais o sujeito da sua proximidade consigo mesmo. A totalidade *comove*, mas não leva o sujeito *a ser* quem é em sentido próprio; vai-se “deixando de lado” a possibilidade de se ser «eu», paulatinamente, até que pode acabar por desaparecer-se (tendência que, habitualmente, não se consuma, pois o momento da finitude acaba por aprisionar o indivíduo ao facto de si mesmo). Neste sentido, a forma de participação na existência por intermédio do «sentimento fantástico» é, na realidade, uma *forma de falta* à – de *não-participação* na – vida.⁴⁰⁷

Anti-Climacus menciona o «conhecimento fantástico» como uma segunda forma de «infinitização imaginária» do «eu». O «conhecimento fantástico» corresponde a uma progressão do conhecimento que não é acompanhada pelo desenvolvimento do indivíduo no seu ser mais profundo. A aquisição de conhecimento deverá corresponder a um incremento do autoconhecimento, isto é, ao aprofundamento na compreensão de si do sujeito. De outra forma, o indivíduo só conhece fantasticamente: o indivíduo poderá dominar diversos conteúdos de saber (pode, até, saber “várias coisas” sobre si próprio),

⁴⁰⁷A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «Tal como o reumático não domina as suas sensações corporais, mas essas estão sob o poder do vento e do clima, de tal modo que ele nota involuntariamente em si, quando há mudança do ar, etc., assim também com aquele cujo sentimento se tornou fantástico – ele fica, de certo modo, infinitizado, mas não de tal modo que se torne cada vez mais si mesmo, pois perde-se cada vez mais a si mesmo.»

mas no sentido mais profundo não sabe, afinal, “nada”, pois o modo de saber de “muitos assuntos” (ainda quando o assunto é o si próprio) em causa neste modo de conhecimento não tem estritamente nada que ver com a sua vida. De facto, não se trata de saber *coisas* (ainda quando a “coisa” seja o «eu»), mas de *saber-se a si mesmo*: nesse sentido, de nada serve conhecer o mais distante (ainda que sirva para “muitas coisas”), se não se conhece o mais próximo de si (no modo específico como o si pode conhecer-se). Se o sujeito deve tornar-se “quem é”, então o conhecimento de “outros” que não o si mesmo tem que ser acompanhado *pelo si*, ou seja, o «eu» há-de pôr-se a si mesmo nesse processo de conhecimento como seu elemento fundamental. Não se há simplesmente de *possuir conhecimentos*, mas haverá, antes e fundamentalmente, que *possuir-se a si mesmo em reconhecimento de si*.⁴⁰⁸ Nesse sentido, o verdadeiro conhecimento, a respeito da personalidade, é o autoconhecimento – outra coisa não é senão passatempo, diversão de si; o conhecimento, em sentido mais profundo, deverá corresponder sempre a um auto-reconhecimento, isto é, o conhecimento em sentido mais próprio é transparência de si a si.⁴⁰⁹ Se assim não for, o conhecimento é «inumano», ou seja, é um conhecimento “rude”, que *parte da e mantém o sujeito na ignorância relativamente a si mesmo*. Se o processo de conhecimento não coincide com um movimento de convergência do si mesmo para si mesmo, ele faz que o indivíduo divirja para a «infinetização» que corresponde ao fantástico. Está aqui em causa que o sujeito pode *destruir-se a si mesmo mediante a aquisição de conhecimentos*. De facto, o conhecimento pode constituir-se como uma forma de *dissipação*, como um modo de o sujeito se perder a si mesmo, de “perder o pé” de quem é e de se tornar «fantástico», de se tornar “fantasma”. Procurar o conhecimento sem estabelecer, por seu intermédio, uma relação a si mesmo contribui para a aniquilação do sujeito humano enquanto tal – um conhecimento que *não conduz* ou que *não tem remissão ao «eu»* mata-o enquanto quem é mais profundamente; em vez de constituir uma aquisição, este conhecimento é um *desperdício*, uma extravagância, representa uma centralização da vida nos “restos”, nas “aparas” e não no “conduto” dela.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Trata-se da diferença entre dois modos de acesso a si mesmo, um apenas idealmente determinado (algo como um «conhecimento teórico» de si), que não constitui autêntico auto-reconhecimento, e outro determinado de acordo com a estrutura sintética do humano. Sobre a noção de compreensão aqui implicada, cf. §13, p. 404 e ss..

⁴⁰⁹ Sobre a noção de transparência, v. §15.

⁴¹⁰ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 147: «A lei do desenvolvimento do eu relativamente ao conhecimento, na medida em que for então verdade que o eu se torna si próprio, é que o grau crescente de

Finalmente, Anti-Climacus considera o caso em que a vontade se torna imaginária. A «ideia» da vontade (isto é, a determinação ideal que move a vontade) tem de realizar-se em cada instante da vida do indivíduo – se assim não for, o indivíduo “quer” apenas *na idealidade* aquilo que para si idealiza, ou seja, sem querer a sua situação concreta, a sua realidade fáctica, não aceitando a nem empregando esforço em que a ideia permeie o momento presente. Se assim for, tem-se uma *vontade abstracta*, uma *vontade não concretizada*, uma *vontade sem querer*. A vontade como que se encontra “apática”, não se manifesta, como que se encontra projectada muito “para lá de si”, não retorna a si ao “tomar em mãos” aquilo que se apresenta em cada momento a requerer cuidado e resolução na vida. A tarefa que se tem diante de si – aqui, neste preciso momento – pode, então, ser negligenciada em prol da imaginação de “grandes decisões” que mudarão o rumo da vida, ou de valorosos empreendimentos. É uma vontade cheia de “boas intenções”; esta vontade agarra-se ao grandioso, perdendo o concreto da sua situação; ela vai muito mais “além” na imaginação das suas decisões e no estabelecimento das duas intenções do que naquilo que toma, na realidade, como o seu querer operativo e efectivo. Pode “querer-se” tantas coisas, “mundos e fundos”, sem que se queira *realmente* nada; pode querer-se imaginar que se quer, mas sem que se queira nada *de facto*. O preenchimento da imaginação com «propósitos» e «resoluções»⁴¹¹ é necessário, ou seja, o momento de uma certa abstracção é preciso – mas, justamente, como *momento prévio* à execução desses «propósitos» e «resoluções»: de outra forma, o indivíduo apenas se “volatiliza”, se perde cada vez mais para si mesmo, se “adia” a si mesmo, em vez de se tornar mais próximo de si por intermédio da convergência, na existência, entre a imaginação da vontade e a execução da vontade – isto é, por meio da *tradução* dos seus «propósitos» e das suas «resoluções» *em vida*.⁴¹²

Neste sentido, qualquer das três formas do fantástico (do sentimento, do conhecimento, da vontade) produz, levada ao extremo, o *eclipse* do «eu». Seja por intermédio de uma fundamental precipitação no elemento imaginário da existência, seja por “deixar-se levar” pelo fantástico (isto é, seja de forma aparentemente mais *activa*, seja de maneira aparentemente mais *passiva*), o que se passa com o sujeito é, em qualquer caso, um modo de *obnubilação* de si mesmo, quer dizer, é uma forma de

conhecimento corresponde ao grau de autoconhecimento, que o eu, quanto mais conhece, mais se conhece a si próprio.»

⁴¹¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 1, p. 148.

⁴¹²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 147-148.

existência a par da *destituição da consciência* de si.⁴¹³ Como foi referido, este momento não costuma, todavia, constituir-se como termo da vida, uma vez que o “lembrete” do finito acaba normalmente por surgir.

Tal como acontece na forma do «desespero da infinitude», também a forma de «*desespero da finitude*» contém em si mesma uma remissão fundamental para aquele elemento do «eu» que ela nega – a infinitude. Como se indicou, esta remissão deve-se à estrutura fundamentalmente dialéctica do «eu». O «desespero da finitude» falha o, passa ao lado do, ignora o infinito na constituição do «eu» – isto é, desespera do infinito como possibilidade do eu. Todavia, justamente porque há algo de constitutivamente infinito na estrutura do si mesmo, o indivíduo a quem escapa, na existência, a determinação essencialmente infinita que entra na sua composição natural é limitado por e tem uma visão “acanhada” de si, a qual não corresponde a quem se é no sentido mais profundo. O indivíduo estanca as suas possibilidades por meio da assunção de que “não é capaz”, “não consegue”, “não foi feito para isso”, de que isso é “para outros”, de que ele não dispõe das capacidades requeridas, de que “mais vale um pássaro na mão do que dois a voar”, etc. Esta assunção tem de tal forma força na vida do indivíduo que se apresenta como uma *tese de natureza*: isto é, o indivíduo está convencido de que não é fundamentalmente capaz, não apenas “agora”, não apenas acidentalmente, por força da sua situação concreta, mas de que não será nunca capaz, de que “isso” é algo que não poderá nunca existir *para si*. O indivíduo sofre de *abatimento ontológico*, de um desânimo de fundo relativamente ao estar vivo; para ele já está em vigor uma desistência da vida enquanto possibilidade que abre *para além do dado* de si mesmo; ele recusa tudo aquilo que venha como *excesso* em face daquilo que toma por “sensato”; ele refreia na sua vida algo que vá para além de uma certa medida. O indivíduo encontra-se assim totalmente *aferrolhado aos seus limites*, porque o seu ponto de vista traz a cada instante as “albardas” do desespero da finitude. Tem-se “vistas curtas”, tem-se uma consideração rasteira da vida – mas o sujeito pode, apesar disso, ter-se a si mesmo como alguém “verdadeiramente realista”, “autenticamente sóbrio”, “com os pés bem assentes na terra”, que “não se deixa levar” por ilusões, que “sabe muito bem” aquilo que a vida “tem para dar”. Com esta compreensão de si, não se ousa sair dos

⁴¹³Note-se que este estado tem como peculiaridade não ter por que manifestar-se no decurso da vida: pode não se dar pelo desespero. De facto, a situação de ausência de relação do si a si mesmo não estorva em nada, por si mesma, a normalidade ou o quotidiano da vida, não faz, por si mesma, “mossa” na vida. Assim sendo, o desaparecimento do «eu» pode ser *inconspícuo*. Para a noção de inconsciência, cf. §10.

parâmetros de uma vida “comum”, do padrão de vida do homem puramente natural. O indivíduo do desespero da finitude presume conhecer-se completamente a si mesmo: ele sabe “perfeitamente” aquilo de que *não* é capaz. De facto, tem-se o sentimento apoucado, a vontade à partida desencorajada e um profundo obscurecimento no conhecimento de si – a antecipação ideal da imaginação como projecto de si encontra-se essencialmente *descaída, prostrada*. Desta maneira, “rasteja-se” na vida, ao ter reconduzido todas as possibilidades do próprio ser àquilo que há de necessário na existência (seja o necessário identificado com o facto de se trabalhar para sobreviver, inclua ele igualmente outros factores que permitam ao sujeito sentir-se satisfeito na vida, como o de ganhar dinheiro para ou além da garantia da sobrevivência, passar bem na vida, ir de férias, sair à noite, etc.);⁴¹⁴ a interpretação “enfizada” que o sujeito sustenta sobre a sua vida faz que ele se veja, com consciência ou sem ela, como *uma nulidade do ponto de vista ontológico*.

No desespero da finitude, o sujeito não só assume um ponto de vista finito sobre a totalidade da sua existência, como *se abandona à sua mediocridade*, na medida em que é *mendigo da noção que faz de si*, escravo da sua própria finitude. Nesta situação, o sujeito vive na negligência de que a finitude não é o único poder sobre a sua vida e que, por conseguinte, a magnitude do seu projecto vital não está previamente fixada, não está predeterminada. A assunção de uma relação finita, no essencial, ao que se apresenta como projecto vital corresponde à desistência, à partida, da apropriação desse projecto, pois o plano de *fazer seu* algo que ainda não o é implica sempre uma abertura a um momento de transcendência da radicação imediata da vida: o sujeito desespera da vida na medida em que vive à sombra da tese segundo a qual a ultrapassagem do finito, por intermédio de uma relação de tensão ao infinito, é impossível, na medida em que não tem o infinito como possibilidade *para si* – o desesperado da finitude considera que a sua existência é *posta unicamente em virtude da própria finitude*, para este desesperado a infinitude *não é uma pressuposição da existência*.

De acordo com este ponto de vista, a vida está determinada pela «*magreza*» da *finitude*. Desta forma, encontra-se justificado o *acomodamento* na e a *tacanhaz* da existência: o sujeito é como qualquer outro, é uma “pessoa normal”: não faz sentido “complicar a vida”, sujeitá-la a fontes de perturbação absurda por imposição de ideais

⁴¹⁴ Trata-se de que nunca se chega ao ponto de uma tomada de decisão.

que são meras quimeras. Contudo, do ponto de vista que tem em atenção a determinação de infinitude presente na existência humana, o que acontece é que este desesperado é “engolido” pelas determinações da finitude, de modo que se encontra numa situação de *dispensa* de “ir mais além”, de ousar a vida, por assim dizer, isto é, o sujeito já pôs de parte a possibilidade *para si* de correr um risco fundamental. Na realidade, o desesperado da finitude é *existencialmente somítico* – e é por esse motivo que cinge as fronteiras da sua exploração da existência, ao ter um “campo de acção” pré-definido para si. Esta predeterminação do significado de si mesmo do indivíduo corresponde ao processo de uma *profilaxia da existência*, na medida em que a restrição do si mesmo a determinadas variações de si na vida erradicam, na visão (ilusória) do sujeito, qualquer perigo para si. Assim, o indivíduo tem, *de facto*, barrado o acesso à infinitude, ele “não se atreve” a ela, ele “dá-se por satisfeito” com o espaço vital que já ocupa, com o “uso” que faz da sua vida, é alguém que “se poupa” e que não vê precisão de ir “mais além” na vida, que não força a vida para além de um certo ponto, ou seja, que não experimenta nem a pressão nem a urgência de contar com a infinitude como componente intrínseca de uma autêntica relação a si. De facto, a partir do momento em que se “baixa o nível” de exigência na existência, experimenta-se uma *acalmia* da situação de constrangimento existencial: a vida torna-se “hipotensa” e, por isso, facilmente *navegável*, *sem contratempos* ou *perturbações* fundamentais⁴¹⁵ – foi produzida uma *filtragem* da vida, por intermédio da qual se anulou a contrapressão do ideal sobre a existência concreta do indivíduo.

Note-se que não está aqui em causa uma limitação intelectual ou estética, mas uma forma mesquinha (sem qualquer conotação moral) de compreensão de si mesmo: é evidente que, do ponto de vista das qualidades naturais, as diferenças de grau não foram voluntariamente contraídas, mas foram recebidas, tal como o foi a vida – nesse sentido, não há nada que o indivíduo possa fazer para “aumentar” o seu talento enquanto tal. A estreiteza estética e intelectual são factos da vida: há, realmente, diferenças no âmbito da vida – há-os mais e menos talentosos, há muito que não é nem será nunca possível para o indivíduo.⁴¹⁶ Acontece que, em desespero da finitude, a vida apega-se à e esgota-

⁴¹⁵Cf. NB26:13, SKS 25, p. 21, «*Acerca de mim mesmo*»: «Logo que eu assegure finalmente [«*endeligt*»] a minha vida [...], fico *finitizado*, e toda a mundanidade perceberá imediatamente que agora já não há mais qualquer perigo.»

⁴¹⁶Cf. *Temor e Tremor*, SKS 4, p. 138: «Falando espiritualmente, tudo é possível, mas no mundo da finitude há muito que não é possível.»

se na notificação das determinações estéticas como as que são essenciais na qualificação da existência: aquilo que é «*o indiferente*» na determinação da própria vida humana enquanto tal (ou seja, tudo aquilo que não tem peso na determinação do sentido mais profundo da existência) é tomado por essencial e, por isso, tem autorização espontânea para precisar o sentido profundo que corre numa vida.⁴¹⁷ Na realidade, é justamente em função de uma determinação de importância que as diferenças estéticas *contam* para o desesperado da finitude: é porque *a interpretação da existência do indivíduo bebe da compreensão de que a finitude estética corresponde a uma determinação de sentido* que ele desiste da vida (isto é, entrega-se ao «desespero da finitude»). Assim, o sentido da vida aposta-se na sua *vanidade*, isto é, naquilo que a vida de cada vez faz aparecer e exhibe no seu “escaparate” de possibilidades. Um nível mais profundo da vida é desprezado em prol daquilo que – observado de um outro ponto de vista – é inessencial, “exterior” à própria vida levada ao seu significado mais extremo. E este desdém exprime-se, de acordo com essa perspectiva, na enorme diligência e avidez com que se persegue «*o indiferente*», o *relativo*. Ou seja, *o indivíduo do «desespero da finitude» sustenta a interpretação superficial da finitude*, quer dizer, a sua avaliação da vida é em função de variações estéticas ou intelectuais: põe-se o valor da vida nas diferenças objectivas entre os indivíduos, de modo que a natureza (os talentos com que o indivíduo nasceu) é condição fundamental do êxito ou do fracasso existenciais. Noutros termos, o indivíduo faz da determinação estética da existência (a qual corresponde ao âmbito da finitude) uma determinação de sentido e a sua vida joga-se por completo nessa adesão. Põe-se o sentido de si na exterioridade, isto é, atribui-se um *valor absoluto ao relativo*.⁴¹⁸ Desta forma, a limitação do indivíduo reside essencialmente na tese sobre a vida que é por si sustentada e segundo a qual vive, não no facto das suas limitações naturais – de facto, o indivíduo suspenso da finitude vê *limitações de sentido* nas suas

⁴¹⁷Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149: «[...] pois a mundanidade é, precisamente, atribuir ao indiferente um valor infinito.» Não iremos analisar a noção de mundanidade, isto é, a relação absoluta ao mundo como totalidade de sentido. Para uma análise da noção de mundo, remete-se para a nota 37 a KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, pp. 106-120.

⁴¹⁸A atribuição de valor absoluto ao âmbito do exterior opõe-se à compreensão espiritual da existência. Para o indivíduo do «desespero da finitude», as determinações espirituais serão um “acessório” da vida, estarão relegadas para as “orlas” da vida, constituindo um meio pelo qual se apazigua a consciência. Não se trata de anular a exterioridade enquanto tal, nem de aniquilar a presença daqueles elementos que constituem o “relativo” da vida – algo que, a ser perseguido como um objectivo vital, seria apenas, por negação, um sinal de prisão à exterioridade como produtora do sentido da existência –, mas trata-se antes de viver uma relação *apropriada* àquilo com o qual o si próprio se relaciona: isto é, está em causa manter uma *relação relativa ao relativo*.

limitações naturais, de modo que algumas *incapacidades objectivas* (ser-se finito neste sentido) são dogmaticamente interpretadas como *senal de inaptidão existencial* (ser-se incapaz de infinito).

Porque o indivíduo está preso ao *facto* de ser, o contacto com o mundo-envolvente – o modo como “as coisas correm”, o resultado dos seus empreendimentos, etc. – tem uma importância *decisiva* quanto ao *significado* que atribui ao seu percurso vital, bem como tudo aquilo que faz parte do “lote” de cada um e também o acidental da vida (tudo aquilo por mor do qual não será possível fazer algo, porque não depende da vontade do indivíduo pô-lo para si a ser na existência).

Ao apoiar-se no sistema de sentido assente em diferenças objectivas,⁴¹⁹ o indivíduo toma como essenciais *as diferenças quantitativas*, ou seja, é fundamental um “mais” e um “menos” na posse do que quer que seja; noutros termos, a vida individual jaz em *determinações numéricas ou anónimas*. Ora, na vida individual a relação ao numérico traduz-se na hegemonia da categoria «os outros» sobre o indivíduo. Neste âmbito, devem salientar-se vários aspectos que sobredeterminam a relação do indivíduo ao mundo dominada pelos «outros»: *a)* a macaqueação, *b)* as regras de sagacidade como pauta da existência, *c)* a perfectibilidade como objectivo vital, *d)* a falta de primitividade.

No «desespero da finitude», a *diferença entre homem e homem* tem um peso fundamental no auto-reconhecimento:⁴²⁰ «os outros» medeiam a relação do sujeito consigo mesmo, são um elemento fundamental dela; a orientação vital do sujeito alinha-se com a dos «outros», ele relaciona-se com sua noção de si olhando para «os outros», para aquilo que eles fazem nada vida. Está em causa ser «tanto» como «os outros», ou ser «mais» que «eles», comparar-se com «toda a gente», avaliar em que «pé» a vida se encontra por contraste com aquilo que «se faz» na vida, com a «moda» que vigora na existência; o indivíduo adopta para a sua vida aquilo que aqueles «em torno de si»⁴²¹ parecem ter como motivação das suas vidas e aquilo com o qual «os outros» parecem encontrar-se satisfeitos. «Os outros» são a *medida* para a vida, vive-se sob o seu poder:

⁴¹⁹O sistema de sentido da «mundanidade».

⁴²⁰Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

⁴²¹*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

de facto, o desesperado da finitude vive de olhar posto nos outros.⁴²² O diagnóstico da vida é dado pelo aplauso da multidão, isto é, pela anuência de *ninguém*. O significado da vida jaz na presença da determinação «os outros» em todos os âmbitos dela: «os outros» são os espectadores invisíveis que assistem à e avaliam a vida do sujeito. Note-se que «os outros» são a categoria determinante da circunstância vital – não se trata de *ninguém* em particular. Dizer que «os outros» são uma categoria é o mesmo que dizer que é, no fundamental, indiferente que haja indivíduos “de carne e osso” – idealmente, poderia nem existir ninguém, que isso em nada afectaria o domínio da representação. Em sentido mais específico, em «os outros» está em causa uma categoria *de pressão*: é apenas porque é a partir de «os outros» que o sujeito constitui tensão existencial que eles contam como contam, ou que ele vive por comparação. A tensão do indivíduo à sua própria vida encontra-se, neste caso, na dependência de uma categoria do anonimato, de tal modo que o sujeito não tem a forma existencial que decidiu ter para si, por si mesmo (porque não decidiu nada para si), mas assume a forma de «os outros», isto é, encarna a forma do sistema de pressões que sobre ele se exerce. Assim, o próprio indivíduo é como que constantemente “moldável”, “ajustável” à forma da pressão que em cada caso preside aos «outros»⁴²³ – noutros termos, o indivíduo não é ninguém, não tem carácter, é «*uma treta*»,⁴²⁴ ou a sua vida é informe.

Permeado por esta determinação – cercado por «os outros» – o indivíduo esquece-se de si mesmo, esquece o seu nome, abandona quem é. A determinação «os outros» exerce uma *pressão ambígua* sobre o indivíduo: por um lado, é nela que se procura uma *certeza para si próprio*, uma segurança para o “êxito” na condução da vida, mas de tal modo, por outro lado, permitir que esta determinação domine e fazer que dela dependa a vida denuncia «*temor dos homens*» [«*Menneskefrygt*»],⁴²⁵ o qual é apenas o reverso do *medo da vida*, isto é, do seu *medo de si próprio, da incerteza quanto a si mesmo*. Vive-se sob a sombra de «os outros», ou tendo «os outros» como mediação da relação à vida: «o outro» é a *viseira* para a compreensão da vida e o *escudo*

⁴²²Cf. NB31:54, SKS 26, p. 39: «Ser como os outros é a lei de toda a sagacidade [«*Klogskab*»] mundana, temporal [«*timelig*»].»

⁴²³Assim, o sujeito procura e mede o seu “valor” em função do que considera serem os êxitos ou fracassos da sua vida, sendo que o seu modo de considerar não está motivado por uma relação de si a si mesmo fundada na supressão das relações anónimas como constituintes do eu. Desse modo, procura-se uma relação consigo aquém de uma relação originária a si mesmo. Tem-se consigo mesmo um liame ténue, um parentesco afastado, uma ligação mínima.

⁴²⁴Sobre a noção de carácter e de ser «uma treta», cf. §14.

⁴²⁵*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

contra o colapso desta compreensão, «o outro» é o *bode expiatório* da condução da vida. Em «os outros» encontra-se toda a determinação que *desculpa da decisão da vida*, ou seja, este modo da vida identifica-se com a desistência de se ser si próprio, com a rejeição de se ser alguém para si, com a recusa em assumir a «*casualidade essencial*» [*«væsentielle Tilfældighed»*]⁴²⁶ que lhe corresponde.

Antes de passar à breve consideração dos quatro aspectos anteriormente referidos (a macaqueação, a sagacidade, a perfectibilidade, a falta de primitividade) deve vincar-se um traço fundamental da fixação do sentido de si nos «outros»: o assentamento da vida no anonimato ou em determinações numéricas. Em primeiro lugar, ao desculpar-se da decisão da vida, neste modo desesperado de se haver consigo na existência, adopta-se como categoria dominante da vida o *anonimato*, fazendo-se de si *mais um* na sequência daqueles que existem e entraram na *calha* da vida – o si mesmo é apenas em função da «*massa dos homens*»,⁴²⁷ isto é, ele não é *ninguém*. Ainda que se mantenha a aspiração a constituir-se como quem se é, o modo de perseguição desse desejo atenta justamente contra a realização do seu projecto para si. Viver «*como os outros*» corresponde a viver de olhos postos nas e a partir das determinações do “grupo”, ou seja, equivale a «*viver comparativamente*», de acordo com categorias avessas ao sentido próprio da individualidade.⁴²⁸ A determinação numérica condiciona a concepção da própria vida,⁴²⁹ transforma-se em «lei da vida», mascarando o aparecimento da vida individual como tal:⁴³⁰ encoberto pelo numérico, o indivíduo

⁴²⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149. Não se irá analisar a noção de «casualidade essencial».

⁴²⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

⁴²⁸ NB33:15, SKS 26, p. 257, «*Viver por comparação*»: «A lei do existir numérico é: eles vivem por comparação. [...] Passar [na vida] tão bem quanto os outros – a isso se chama ser feliz [...]. Comportar-se como os outros – isso é o correcto. [...] Ter a mesma religião que os outros é ter a verdadeira religião, etc., etc., isso sempre como os outros. «Como os outros». Nesta expressão estão também incluídas as duas marcas características do ser homem em geral: 1) o social, a criatura animal, que se relaciona com o rebanho: como os outros; 2) a inveja, a qual os animais não têm».

⁴²⁹ Efectivamente, é por meio do «número» de adeptos que se altera o conceito. Ou seja, os conceitos são instáveis, alteram-se arbitrariamente (nesse sentido, não existem propriamente conceitos nesta forma de adesão desesperada à existência). Cf. NB35:26, SKS 26, p. 389, «*O numérico*»: «Em tudo o que é humano isto aguarda a sua oportunidade: o número altera os conceitos. [...] Por conseguinte, tudo o que é humano é, no fundo, um disparate [*«Vrøvl»*], ou é sofisticada. Aparenta ser alguma coisa – pode passar um largo tempo em que assim parece, mas no fundo de tudo isso jaz: o número altera o conceito.»

⁴³⁰ NB34:26, SKS 26, pp. 338-339: «E assim o numérico tem um efeito desmoralizador (que cada vez mais se torna lei da existência humana, à medida que o número aumenta), de modo que a vista desses milhares e milhares faz que o homem viva comparativamente, que toda a existência humana se dissolva neste disparate comparativo [*«i dette comparative Vrøvl»*], a trapalhada do numérico [*«det Numeriske Mudderv»*], que como tal ainda se disfarça, embelezando-se [*«sminkes op»*], de modo que devesse ser algo sob o nome de história ou política, em que o ponto crucial é constantemente (o sinal da carência de espírito) que aquilo que faz que deva significar alguma coisa é que um elevado número participou nisso,

esconde-se a si mesmo da vida.⁴³¹ A perseguição da determinação numérica oferece-se como forma de distração dela, como «droga» que faz embrutecer a consciência – a *tranquilidade* do desespero da finitude, imerso nesta determinação, é, portanto, *artificial*. Por seu lado, a distração da vida equivale à sua *facilitação*: ao transformar a diversão no conteúdo próprio da vida – na sua seriedade, portanto – o indivíduo *descansa da vida*.⁴³² Vinque-se que a *certeza em relação à determinação da vida* é procurada no «numérico»; consequentemente, é uma determinação *quantitativa* que é *posta a determinar a qualidade da própria vida enquanto tal*,⁴³³ ou *o número é, aqui, a forma exclusiva de acreditação do sentido existencial*. Ou seja, a determinação numérica é algo de amorfo, de morto para o sentido mais profundo do humano. Por este motivo, quando se pretende transformar as determinações propriamente quantitativas, por si mesmas indiferentes, sem vida, em núcleo de significado existencial, desemboca-se numa «*geração equívoca*». Na «*geração equívoca*», o termo gerado é de outra espécie que o termo de origem; ora, é justamente isso que se passa quando o indivíduo é existencialmente determinado pelo numérico: quer dizer, por meio do numérico o sentido do indivíduo (como termo gerado) é produzido de uma forma que,

de forma que o número confere significado, quase como se a ideia fosse igual a um funcionário de um banco que reflectisse sobre números.»

⁴³¹Cf. NB34:28, SKS 26, p. 340: «O humano procura sempre no numérico aquilo que Adão procurava entre as árvores: [um] esconderijo.»

⁴³²NB33:35, SKS 26, p. 275, «*O numérico*»: «Tal como o homem não suporta o trabalho contínuo, mas precisa de distração, assim o numérico é distração, alívio. A inversão está em que se tenha transformado a distração em seriedade.» Sobre a noção de seriedade, v. §14.

⁴³³Cf. NB32:14, SKS 26, pp. 125-126: «*A fiabilidade do número*»: «*A fiabilidade do número* é, naturalmente, uma fraude, é falta de fiabilidade; e, todavia, é isso que é oferecido no mundo, com a intenção de que tu sejas enganado e entres no número.[...] O numérico usa-se para esconder o quanto a vida é vazia, o numérico conduz o homem a um estado exaltado, tal como por meio do ópio – e desta forma ele é tranquilizado, tranquilizado por meio desta incrível fiabilidade com milhões. E, contudo, na verdade, milhões são tão indignos de confiança, precisamente tão indignos de confiança como apenas um. Mas apenas um não produz um efeito narcotizante, isso fazem os milhões – e isso, é certo, de um modo completamente fiável. Ou seja, «milhões» conduzem o homem a um estado de narcose, ele cai sob o poder do número, ele expira *qua* espírito, ele é oferecido de graça [*«han gaaer med i Kjøbet»*], mas isso não é expresso assim, não, ele julga possuir a mais perfeita certeza e fiabilidade – ele está iludido a este ponto. Isto liga-se novamente com a síntese que o homem é. Ele é criatura animal e possibilidade de espírito. Mas a criatura animal não necessita de certeza mais elevada que o número. Sentir pressão [*«Trang»*] para uma outra forma de certeza que o numérico está em relação com o espírito.» Cf. nota [b]a NB32:14, SKS 26, p. 126: «Relativamente a todo o finito e temporal, relativamente a comer, beber, e afins, relativamente a todo o tipo de empresa e comércio mundanos neste mundo não é necessária fiabilidade mais elevada que a do número, pois o número é o poder, num certo sentido, neste mundo, em que a ideia tem que submeter-se a parecer precisamente tão impotente como o número efectivamente o é no mundo da ideia. Relativamente ao temporal, sensual, finito não há – isto reside na própria coisa – nenhuma certeza eterna, motivo pelo qual a fiabilidade do número é mais do que suficiente, sim, é a única possível, e é uma fiabilidade efectiva, só que se é enganado por meio dela – para o eterno, o infinito, a idealidade.» Cf. NB33:16, SKS 26, p. 258: «O paganismo, tal como, na generalidade, o puramente humano, descansa nisto: o numérico constitui o conceito [...]».

contraditoriamente, impede a produção de sentido para o sujeito, porque o sujeito (como termo de origem) é heterogêneo relativamente à determinação numérica, de tal modo que, por meio da determinação numérica, não é o indivíduo enquanto tal que vem à existência, mas outra coisa, como um sapo que gerasse uma lagartixa. Quer dizer, o numérico impregna o sujeito enquanto possibilidade de si mesmo, porém, ao invés de produzir um indivíduo em sentido autêntico (a realidade correspondente à possibilidade do sujeito enquanto tal), produz *outra coisa* que o si mesmo.⁴³⁴ Noutros termos, constituir-se tendo a ideia «os outros» como determinação de sentido vital – isto é, tendo o momento «os outros» como definidor da própria identidade – resulta, de modo aparentemente paradoxal, na produção de outros sentidos que não fazem do sujeito quem ele é em sentido próprio, mas fazem de si *outro que si próprio*. De modo que a quantidade («os outros», o número, a multidão) não está em condições de originar a qualidade de uma vida humana enquanto tal, embora seja responsável por diversas qualidades numa vida⁴³⁵ (aquelas que são pertencentes ao sistema de pressões do anonimato sobre o sujeito): por meio da ideia «os outros», o indivíduo transforma-se, realmente, em «os outros».⁴³⁶

a) De facto, sob a determinação «os outros», domina sobre o si mesmo uma “necessidade” de *macaqueação* («*Efterabelse*»), por meio da qual se *imita*, ao modo animal (isto é, numérico, anónimo) aquilo que haveria de ser de si; simultaneamente, o indivíduo ludibria-se, ao julgar que, por meio do *decalque* dos «outros» por si, tem o mesmo *resultado*, ou seja, ao estar convencido de que, mediante a *macaqueação*, ele se

⁴³⁴Cf. NB15:60, SKS 23, p. 40, «A diferença entre “Massa”, “Público” – e “Comunidade”»: «No “público” (e afins) o indivíduo [«*den Enkelte*»] não é nada, não há nenhum indivíduo, o [factor] numérico é o constitutivo [«*det Constituerende*»] e a lei do vir à existência [é] uma *generatio æquivoca*; arrancado do “público”, o indivíduo não é nada e, compreendido mais profundamente, ele também não é nada no público. [...] O que faz a ligação do público ou a sua desagregação é: que o numérico é tudo.»

⁴³⁵Cf. NB22:42, SKS 24, p. 127: «O numérico não constitui a qualidade; é, pelo contrário, a qualidade indiferente».

⁴³⁶N. FERRO, “Unum Noris, Omnes y la Generatio AEquivoca – Muchedumbre, Publico y la Posibilidad de la Comunidad”, in *VI Jornadas Internacionales de Estudios Kierkegaardianos 2010*, Buenos Aires, 2010: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=67&clavebot=jornadask> (acedido a 15 de Dezembro de 2015): «[...] un sujeto *pasa a ser algo, se hace*, en virtud de su dependencia de una determinación de cantidad – en virtud del grupo – o, en otras palabras, el sujeto adquiere una identidad por pertenecer a un todo y, precisamente por eso, no tiene esa identidad por sí mismo. Se trata de una peculiar transformación de lo mismo en otro genericamente diferente en virtud de la cantidad, lo que Kierkegaard llama, por razones evidentes, una *generatio æquivoca* cuya ley es la del número.» Cf. NB22:42, SKS 24, p. 127: «“O número”, que nunca muda, produz uma nova qualidade, muda-nos»; JJ:478, SKS 18, p. 299: «[...] tem-se a confusão de acordo com a qual muitos, por serem muitos, produzem algo de completamente diferente que aquilo que cada um é em particular.»

“atinge” a si mesmo.⁴³⁷ O indivíduo *parece ser* aquilo que há-de ser de si, todavia aquilo que ele alcança é uma *paródia* da sua própria existência: ele informa-se junto dos «outros» para saber “como são as coisas”, “vai atrás” deles, mas não decide a sua vida, antes a vive na dependência de *outrem*, na *heteronomia*. Deste modo, ele *assemelha-se* a um indivíduo humano, mas não o é propriamente: ele é apenas um *sucedâneo* de um si próprio, um *fantoche* vivo.⁴³⁸

b) Neste sentido, a «sagacidade» é o modo de se haver na vida que vincula efectivamente o sujeito ao regime existencial do anonimato ou da animalidade.⁴³⁹ O ponto crucial desta consideração da vida consiste na *adoção de um “comedimento” que se encontra na regência da vida* – que, por conseguinte, se encontra a determinar o modo do lançamento vital (por *contração*, *moderação*, *cautela*). A sagacidade *doutrina*, oferece uma *pauta* para a vida, a qual é meramente *funcional*: ela “sabe muito bem” “como é que as coisas são” na vida, ela calcula aquilo que é o mais seguro – dominado pela sagacidade, está-se alojado da vida ao modo da *avaliação* das vantagens que a abertura de cada possibilidade na existência trará, atém-se a uma determinada “solução” para si na existência, a qual não é proveniente de uma convicção íntima ou de uma relação de interioridade consigo mesmo. A sagacidade ensina a “desenvencilhar-se” na vida, a “dar-se bem” nela – mas isto, todavia (e aqui encontra-se o ponto central), de modo que a execução da vida de acordo com este “saber” da vida se identifica com uma *perda de si próprio* (ou seja, este “saber” da vida da sagacidade é meramente

⁴³⁷Cf. NB31:117, SKS 26, pp. 87, «*Querer ser o primeiro*»: «Tu não queres ser o primeiro. Então, tu sentes a falta de algo que se te adiante [«*foran Dig*»], não é verdade que tu sentes falta do «rebanho», isto é: tu queres ser animal. [...] Tu não queres ser o primeiro. É bem verdade, pois tu não queres arriscar; quando, nomeadamente, apenas se percebe ter outros adiante de si, quanto mais melhor, tanto menos se arrisca, ou mais correctamente no fim de contas não se arrisca de todo, ou mais correctamente, faz-se precisamente o contrário de arriscar. [...] disparates cobardes-manhosos dos homens, que preferem a macaqueação e a bestialidade, todavia achando conseguir o mesmo.»

⁴³⁸Por conseguinte, aquilo que tem preponderância na vida do indivíduo são as categorias da espécie, ou seja, da *animalidade*. Cada um que assume sobre si o regime «numérico» da existência é, então, uma simples *cópia da espécie*: a identidade da cópia reside na sua pertença à espécie – por si mesma, ela não é nada; o indivíduo é mera *instanciação*, mais uma *repetição*, um *número* na *série de «ocorrências»*. É-se como que uma *declinação*, um caso do “humano” – a existência do indivíduo nada acrescenta ao que já está dado pela espécie, ele é a espécie a que pertence. Cf. NB33: 19, SKS 26, p. 261, «*O numérico*»: «Suponha-se que acontecia que – não sejamos avaros com o número – que havia na língua latina 100 000 palavras que se seguiam a *mensa*; suponha-se que estas tinham a ideia de produzir uma folha de papel incrivelmente longa, na qual eram escritas uma após outra – tudo para impressionar um gramático: iria isto impressioná-lo minimamente? Não, nem minimamente. *Mensa* – diria ele – é a declinação, o resto e o número total é completamente indiferente, para mim até [é] um desperdício de tempo conhecer toda esta lista». Para a noção de espécie, «homem-exemplar», animalidade v. §12.

⁴³⁹Cf. NB31:158, SKS 26, p. 113, onde Kierkegaard utiliza a expressão «*sagacidade do género humano*» [«*Msk-Slægstens Klogskab*»].

aparente). O sagaz *tem cuidado*, anda com “pezinhos de lã” na sua relação consigo ou na sua relação à vida, é “avaro”⁴⁴⁰ com aquilo em que consiste o fundo de si mesmo, retrai-se essencialmente de viver a vida como sua, cala-se a si mesmo na existência e permanece mudo para si, não atende a si mesmo, não acorda para a sua relação consigo.⁴⁴¹

Esta falta de consciência de si (o não acordar para a sua relação consigo) manifesta-se em *não arriscar*. Contudo, se o indivíduo *se faz si próprio* precisamente na medida em que e em cada instante em que *corre o risco*, ao não se lançar para lá da «certeza objectiva»,⁴⁴² ele não se apropria, também, da certeza da sua vida enquanto tal. Neste sentido, é condição de possibilidade de aquisição de si o desprezo pela sagacidade enquanto tal – por intermédio de “meias-medidas”, do bom-senso e da sobriedade o indivíduo não se conquista para si mesmo.

Deste modo, a *sagacidade de vida* corresponde a uma forma fundamental de *evasão da vida*, a qual ao mesmo tempo mantém a vida em funcionamento (e, até, no “ponto óptimo” do seu andamento). Esta “debandada” da vida caracteriza-se por aparentar ser o contrário daquilo que é, quer dizer, ela é uma fuga que se mascara de perseguição. Assim, dá a parecer que o indivíduo procura *realizar-se* como quem é, quando o que está efectivamente a acontecer é que ele *se esqueceu já de si*, já se deixou de lado nessa “realização”.

c) Ao escape da vida corresponde, por isso, a noção de «*perfectibilidade*» [*«Perfectibilitet»*].⁴⁴³ a perseguição do aperfeiçoamento do «desempenho» de si na vida é, na modalidade mundana da sagacidade, uma *facilitação* da vida que comporta uma *negligência fundamental* de si.⁴⁴⁴ Quanto mais o indivíduo abre caminho e avança neste «aperfeiçoamento», tanto mais ele se perde a si mesmo. O «aperfeiçoamento» não

⁴⁴⁰Cf. *Posfácio...*, SKS 7, p. 368: «No templo de Delfos até estava, como se sabe, a inscrição: *ne quid nimis*. Esta expressão é a *summa summarum* de toda a sabedoria de vida finita.»

⁴⁴¹Deve distinguir-se a «*sagacidade mundana*» da outra forma de “prudência” ou “sabedoria” (também «*Klogskab*») que aparece na obra de Kierkegaard. Cf., por exemplo, *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 221.

⁴⁴²Sobre a noção de «certeza objectiva», v. §13.

⁴⁴³Cf. GARFF, J., ““Perfectibilitet”: Signalment af en Tvedtydig Term”, in GARFF, J., ROCCA, E. e SØLTØFT, P. (eds.), *At Vaere Sig Selv Naervaerende: Festskrift til Niels Jørgen Cappelhørn*, Copenhagen, Kristeligt Dagblads Forlag, 2010, pp. 30-50.

⁴⁴⁴Cf. NB30:23, SKS 25, p. 401, «*A falsificação mais hipócrita*»: «A lei da existência é: quanto mais insignificante, mais fácil (a vida da planta é mais fácil que a do animal, a do animal que a do homem, a da criança que a do homem adulto, a do simples que a do sábio, etc.). A sagacidade mundana tende constantemente, por isso, a fazer a vida insignificante (demolir os ideais, a luta mais elevada, etc.), pois por meio disso ela torna-se fácil.»

corresponde a fazer tudo o que está ao seu alcance para *ter sorte* na vida, mas ao empenho (ainda que inconsciente) em fazer da totalidade da vida um *comércio* com o mundo enquanto tal, de modo que o si mesmo se *troca* pelo âmbito da objectividade como se lhe pertencesse propriamente. No regime de sentido da «sagacidade», dá-se no indivíduo uma desastrosa confusão entre o «aperfeiçoamento» e a perda de si: o «sagaz» presume *possuir* já a sua vida, isto é, ele julga estar já na *calha* que conduz à plena execução dela, mas está no trilho do *desastre* (e nesse sentido, ele encontra-se já *gorado* na vida). A situação é contraditória: não há um *comprometimento* com a própria vida, mas isso convive com o esforço (no limite, com o esforço máximo) de *dedicação às e emprego nas* tarefas que se apresentam na vida. A perfectibilidade segue “ao passo” da *determinação pela objectividade ou do mundo*, onde se oferece a vida “mastigada”, já interpretada, já “encarreada”, onde há como que um implícito “manual de instruções” de utilização da vida, do que há a fazer nela (qual a sua tarefa), das normas para que uma pessoa se “dê bem” na vida – o “homem perfeito” será, neste regime, aquele que se conformou a si mesmo completamente às exigências dos «outros» e se entregou a si mesmo a eles.

d) Nesse sentido, o indivíduo «perfectível» (e sagaz) perde em cada instante da sua vida a possibilidade originária de si, perde a impressão originária de si, perde essa proximidade a si, ao entrar na corrente do mundo – noutros termos, falta-lhe *primitividade*.⁴⁴⁵ O assentamento da vida em determinações numéricas tem como fito assegurar a vida, tem como finalidade a posse da existência: por detrás de uma existência tomada pelo «número» esconde-se a pretensão de ter o domínio da vida por redução do «eu» às determinações de finitude que fazem parte da existência. Por isso, pode dizer-se que o sujeito *se finitiza totalmente* – e, ao *finitizar-se*, perde a sua primitividade, isto é, o contacto mais profundo de si consigo. Por outras palavras, o indivíduo tem-se a si mesmo como sendo “da mesma massa” daquilo com que se relaciona, na medida em que toma o exterior como constituinte do sentido mais profundo de si, ou seja, decorre da homogeneidade do indivíduo com o exterior que ele se transforma em “alguma coisa”, entre outras, na região de coisas do mundo. Neste sentido, pode dizer-se que ele *entregou a sua alma ao mundo*, que se *vendeu ao*

⁴⁴⁵Sobre as noções de primitividade e de ausência de primitividade, v. §13. Como a noção será analisada, neste momento apenas se foca a sua incompatibilidade com o regime da existência no modo da «sagacidade mundana», da «perfectibilidade».

mundo,⁴⁴⁶ que se trocou a si mesmo pelo mundo, ao aceitar ser conduzido pela “trela” do anonimato. A vida encontra-se “arrumada”, organizada – no entanto, a vida está orientada de modo heterónomo: o indivíduo instala-se na existência mediante a identificação de quem é com a “mobília” dela.

Do ponto de vista da *primitividade* da existência, o facto de se ter como “pauta” da vida a categoria «os outros» corresponde ao *desperdício* da própria vida enquanto tal, equivale a tornar *nula* a própria vida; de facto, no acontecimento da primitividade está em causa a constituição de uma relação a si não mediada por critérios heterónomos, sem a interferência fundamental de «os outros», de uma relação directa de si consigo a partir do seu interior, de uma relação cuja origem está exclusivamente em si mesmo e não “fora do si mesmo”.

Daqui seguem-se duas consequências: em primeiro lugar, toda a sagacidade do homem natural consiste num *assassínio de si próprio*, uma vez que exige a *castração* de si mesmo na sua primitividade.⁴⁴⁷ Este decepamento produz a *esterilidade* da vida individual enquanto tal, na medida em que corresponde a um degolar da infinitude no si próprio, a uma «*finitização*» da existência. Primitivamente, originalmente, a infinitude é um elemento fundamental da constituição do indivíduo humano, sem o qual a vida do indivíduo se torna infértil, porque *sem vida* em sentido próprio – de resto, por mais produtiva que seja do ponto de vista externo.

Em segundo lugar, segue-se que a *perfectibilidade* é, no fundamental, um progresso absurdo, na medida em que em nada contribui para a conquista do si mesmo para si mesmo. Pelo contrário, apenas um retrocesso à origem de si – à primitividade – ganha o si mesmo para si mesmo.

Que o indivíduo seja naturalmente “esquinado”, “anguloso”, “com arestas” («*kantet*»), que ele se encontre “em estado bruto” – que seja, portanto, *inepto* para a tarefa que lhe é própria, que *não tenha jeito, não esteja habilitado* para a sua vida enquanto tal e que haja, portanto, um qualquer trabalho a ser feito sobre si, ou que ele tenha que ser *desbastado*, por forma a sair da sua rudeza natural, de modo a tornar-se

⁴⁴⁶A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 150.

⁴⁴⁷NB31:55, SKS 26, p. 40, «A *primitividade*»: «Cada homem é primitivamente constituído [*lagt an*] – Deus, que o criou, é que sabe melhor disso. Toda a sagacidade terrena, temporal, mundana se relaciona com isto: matar a sua primitividade. O Cristianismo [*Xstd*] relaciona-se com isto: seguir a sua primitividade.»

apto para a vida que é a sua – tudo isso não pode implicar que ele seja destruído por meio de um *polimento*, não pode ter como consequência que ele deva ser *tornado* «liso», «plano», ao ser «limado» («*afslibes*»)⁴⁴⁸. De facto, um *apartamento* desta ordem corresponde à *erosão* do indivíduo enquanto tal, na medida em que se quer *nivelá-lo*, destitui-lo da sua forma própria, *igualá-lo* à categoria do humano enquanto espécie, fazer da tarefa da sua vida a «macaqueação» dos «outros» – com estas limalhas, perde-se também a própria “substância” da vida. Pelo contrário, na noção de primitividade está em causa a possibilidade de uma outra forma de limagem, por intermédio da qual o indivíduo enquanto tal não se “apaga”, antes vem à existência, antes se constitui como quem é. Esta segunda forma de polimento implica uma transformação, uma reformação do si, a qual dotará o indivíduo da sua forma e torná-lo-á apto a aplicar-se («*tilslibes*») à vida que lhe é própria. A *primitividade* consiste nesta segunda forma de polidura.

De tudo isto decorre que ter «os outros» como fonte de sentido é apenas uma forma de prisão à objectividade (à finitude), de modo que esta orientação vital é, afinal, um *calabouço*: os laços da «mundanidade» (isto é, a exterioridade, a objectividade como produtora de sentido vital) são, afinal, a corda do enforcamento do «eu» enquanto tal.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

⁴⁴⁹Cf. nota 417. Na mundanidade está em causa um modo de tomar sobre si a vida, de tomar o mundo para si, isto é, de compreender simultaneamente o mundo e a posição de si nele. Cf. NB34:41, SKS 26, p. 353, «O mundo é tal como é tomado (o numérico)»: «O mundo é tal como é tomado [*som man tager den*], isto é, sejas como fores, encontrarás sempre um numérico [*et Numerisk*] do mesmo género que tu, tu nunca chegarás a ficar sozinho, sempre companhia [*Fællesskab*], sempre mundo: por isso, depende de ti o mundo que queres ter.» Note-se que aquilo que acabou de expor-se pode dar a entender que o processo de que aqui se trata é *passivo* – se se é «como os outros», se se “desapareceu” para si mesmo no nivelamento, isso *não é por culpa sua*, mas por «influência» do meio circundante, pela “pressão” do exterior, da «sociedade», etc. Todavia, esta compreensão está em erro. O facto de o indivíduo “ser assim” tem sempre que ver com uma *escolha* – tanto no caso em que ele é «como os outros», como no caso em que a qualidade essencial da sua vida corresponde à sua «*primitividade*». Quando é ele mesmo posto pelo sentido da *finitude*, o indivíduo segue ductilmente a tendência acomodatória na vida: nesse âmbito, o movimento natural de relação à «*primitividade*» é a *repulsão*, a *fuga*, ela é experimentada como algo de *ameaçador* e *terrível*, ao passo que o movimento natural de relação à «macaqueação» é de perseguição, ela é experimentada como um *lugar natural* em que o indivíduo descansa, em que está tranquilo, em que se «sente bem». Mas, em todo o caso, é o próprio indivíduo que *permite* que isso seja assim para ele. Todavia, não há habitualmente qualquer consciência de haver uma escolha; de facto, essa consciência só é *para a consciência* – precisamente aquilo de que o sujeito se encontra normalmente desprovido (de modo que, quando vem a si, o sujeito descobre *já ter escolhido* o que, no momento da escolha, não parecia tê-lo sido). Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149 e NB29:13, SKS 25, p. 305, «*Primitividade*»: «Os homens são perfectíveis; pode-se levá-los tanto a uma coisa como a outra, tanto a jejuar como a viver em prazer mundano – só uma coisa tem importância para eles, que eles sejam como os outros, isto é, que haja macaqueação [*Efterabelse*], que eles não estejam nessa altura sozinhos. Mas aquilo que Deus quer ter é: nem uma coisa nem outra – mas *primitividade*. Todavia, este é o esforço do qual os homens mais têm pavor, ao passo que eles se sentem

Depois de consideradas as formas de «*desespero da infinitude*» e «*desespero da finitude*», deve ter-se em atenção as duas outras formas de «*desespero da possibilidade*» e «*desespero da necessidade*» que Anti-Climacus refere como elementos que compõem a síntese.⁴⁵⁰ À primeira vista, não se compreende que é que este segundo par de determinações (necessidade-possibilidade) possa acrescentar algo ao primeiro (finitude-infinitude). Por «necessidade» não se entende, realmente, nada de diverso de «finitude», e «possibilidade» parece ser apenas uma outra forma de exprimir «infinitude». A ser assim, uma alínea sobre o desespero visto sob a determinação possibilidade-necessidade apenas repetiria exactamente o mesmo que a alínea anterior sobre o desespero visto sob a determinação infinitude-finitude. No entanto, não se passa exactamente assim. A «possibilidade» é, tal como a «infinitude», uma sobre-determinação ou um aspecto da idealidade pertencente ao ponto de vista, e a «necessidade» é, tal como a «finitude», uma sobre-determinação ou um aspecto do ponto de vista que tem que ver com o seu carácter imediato e situado. Por conseguinte, torna-se imprescindível considerar o «desespero da possibilidade» e o «desespero da necessidade», na medida em que esclarecem o fenómeno do desespero. Todavia, porque cada um destes pares (infinitude e possibilidade, finitude e necessidade) é essencialmente afim, percebe-se melhor – por meio do desenho dos contornos mais concretos daquelas duas formas de desespero – como as formas de desespero da idealidade (infinitude e possibilidade), por um lado, e as formas de desespero da «situação», do imediato (finitude e necessidade), por outro lado, têm, quanto à sua determinação, algo de “lasso” e indefinido entre si (de facto, todas as formas de desespero estão implicadas umas nas outras): percebe-se melhor como não é possível traçar um campo bem delimitado entre elas, como os seus contornos são sempre *artificiais*, como as fronteiras “conceptuais” são de alguma forma impostas pela

bem em tudo o que signifique macaqueação». Cf. igualmente *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 212: «Então, quando eu, no meu desespero, ganhe o mundo inteiro, eu inflijo dano à minha alma porque eu me finitizo, pois eu tenho a minha vida nele; quando eu desespero por [«*fortvivler over*»] perder o mundo inteiro, então eu inflijo dano à minha alma – pois eu finitizo-a precisamente da mesma maneira, pois aqui vejo novamente a minha alma como posta por meio da finitude. [...] Todo o desespero finito é um escolher da finitude, porque eu escolho-o de igual modo quer eu o ganhe, quer eu o perca; pois que eu o ganhe não está em meu poder, mas apenas escolhê-lo. O desespero finito é, por conseguinte, um desespero não-livre, ele não quer realmente o desespero, ele quer a finitude, mas esta é desespero.»

⁴⁵⁰Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 151-157.

precisão de compreensão, ao revés do modo como a vida natural tão complexamente acontece e se decide.

Anti-Climacus afirma explicitamente que «*possibilidade*» e «*necessidade*» são «*igualmente essenciais*» para que o indivíduo se torne si mesmo. Na expressão de Anti-Climacus, o indivíduo «*é, afinal, si mesmo*», mas ele «*deve tornar-se si mesmo*»: ser «eu» corresponde a ser a cada instante possível e a cada instante necessário. Tem-se uma *identidade*, *é-se quem se é*, seja isso o que for, *e está-se vinculado a esse facto de si mesmo*; essa identidade não está “fechada”, não está enquanto tal constituída, pelo que esse que se é deve abrir-se à sua possibilidade de ser enquanto tal. Em primeiro lugar, *ter-se uma identidade não é suficiente para se ter uma identidade, não se é quem se é pelo simples facto de já se ser quem se é*, por assim dizer; em segundo, isso que *falta* para se passar a ser quem já se é *depende da possibilidade de si do sujeito, mas não é conquistado pela possibilidade enquanto tal, antes deve ser adquirido no próprio meio da realidade*. Por conseguinte, o aviamento vital de si à margem de algum destes elementos corresponde a estar em desespero: a negligência, na existência, de que há sempre possibilidade para si próprio ou a não consideração de que há sempre o necessário, ao qual não se pode fugir na vida, correspondem a ter-se desesperado de si próprio.⁴⁵¹ Um «eu» para o qual não há possibilidade *embrutece*, tal como se *volatiliza* um «eu» para o qual não há qualquer necessidade.

Considere-se, em primeiro lugar, o *desespero da possibilidade*. Em virtude da estrutura sintética da vida humana, o desespero caracteriza-se pela recusa de constituição de uma relação a um dos elementos do par sintético de cada vez em causa, o qual se encontra negativamente presente no acontecimento do desespero – concretamente, o desespero da possibilidade corresponde a «*carecer de necessidade*».⁴⁵² O necessário, enquanto determinação essencial na constituição indivíduo e elemento delimitador e determinante do que é *realmente* possível a alguém encontra-se *suspenso*. Não que o necessário não venha a fazer-se sentir – é precisamente porque ele existe que o indivíduo pode desesperar *dele*. Diferentemente, *não se quer* que ele exista *para si*, “faz-se de conta” que ele não existe para si. Por intermédio da possibilidade, *foge-se*, desta forma, *da realidade própria*. Projecta-se a realidade futura de si *na possibilidade*,

⁴⁵¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151: «O eu é κατά δύναμιν exactamente tanto possível quanto necessário. Pois ele é certamente ele próprio, mas deve tornar-se ele próprio. Na medida em que é ele próprio, é o necessário e na medida em que deve tornar-se ele próprio, é uma possibilidade.»

⁴⁵²*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151.

e desta forma “passa-se por cima” da, “deita-se abaixo”, “atropela-se” a necessidade – não há ponto de ancoragem de si na realidade. Na vida, o que *predomina e tem a relevância* é a possibilidade de si: isto é, o indivíduo quer relacionar-se consigo mesmo apenas mediante a possibilidade. Quer-se ser apenas no meio da possibilidade de si – meio em que tudo é possível para si, em que não há a resistência da necessidade a opor-se à realização de si ou à concretização da possibilidade. Nesse sentido, *não há aplicação, não há empenho* em realizar a projecção da possibilidade, e desta forma quer desfazer-se da necessidade (isto é, do próprio meio no qual seria possível realizar a projecção da possibilidade). Não há *transposição* da possibilidade na realidade correspondente: não se trabalha sobre *o necessário em si*, sobre aquilo que é o *dado*, o *facto de si*, o *ponto a partir do qual* tudo pode ser da vida e *sobre o qual* se faz vida.

Não se considera, também, que nem tudo é possível para si. Falta um conhecimento de si próprio, dos seus próprios *limites*, de *onde* se pode chegar, daquilo que nunca poderá ser por si conquistado, daquilo *que é para si* e daquilo que *não é para si* na vida. Não se admite em si aquilo que é *o necessário na sua vida*, não se quer ceder, não se quer dobrar ao poder do necessário; em desespero da possibilidade o sujeito *não se rende* ao que é necessário em si, *não obedece* aos seus limites. No entanto, o necessário é a *pressuposição da existência fáctica* – nesse sentido, *o necessário é pressuposição da possibilidade*. Por outro lado, o sujeito só pode receber-se realmente a si mesmo se acolher igualmente o necessário como força e elemento em si, indissociável de si, que lhe pertence em cada instante da sua vida. *Deste modo, ao «desespero da possibilidade» está ligada uma desobediência a quem se é, um desrespeito pelo facto de si mesmo, um desprezo por si.*

Nesse sentido, a vida do *desesperado da possibilidade* está sustentada por «*fantasmagorias*».⁴⁵³ Por um lado, aquilo que a possibilidade mostrou ao indivíduo não é perseguido na existência concreta. No entanto, isso não impede – antes parece motivar e convocar – a constante *produção de possibilidades*: gera-se *possibilidade atrás de possibilidade*, vive-se no “rodopio” das *imagens da possibilidade*. Estas possibilidades sucedem-se umas às outras em *catadupa*, continuamente, e são *figuras sem consistência*, imagens em mutação permanente, feitas da mesma substância do nada. Perseguindo apenas a *enxurrada* de imagens do possível, rejeita-se o “ponto em que se

⁴⁵³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152.

está”, recusa-se o necessário como *freio* das imagens saídas da possibilidade. O próprio ponto de vista está aqui de tal forma deposto nas imagens da possibilidade, a focagem da possibilidade é tão intensa que acaba por produzir a *perda do pano-de-fundo da vida*. De facto, o indivíduo poderia relacionar-se de forma intensa com a possibilidade, por lampejos, de tal modo que isso nunca eliminasse a tensão à realidade, a qual, por momentos e por força da contemplação da possibilidade, teria ficado no pano-de-fundo do instante presente do sujeito. Por vezes, o pano-de-fundo da vida pode ser a necessidade (quando o sujeito se projecta a si mesmo na imaginação, quando traça o plano, o projecto de si, quando determina algo como sendo para si, mas ainda no plano da possibilidade, ou das intenções, propósitos ou resoluções para a vida); outras vezes, o pano-de-fundo da vida pode ser a possibilidade (quando o indivíduo está realmente empenhado naquele meio em que, precisamente, há um esforço de realização do projecto,⁴⁵⁴ isto é, quando ele se confronta constantemente com a necessidade em si) – num caso e noutro há sempre *uma predominância de um dos sentidos*, ou da possibilidade, ou da necessidade, que permanece, temporariamente, em primeiro plano. Ambos os domínios coexistem, mas com pesos diferentes em cada um dos momentos da vida do indivíduo. Simultaneamente, cada plano (tanto o “primeiro plano” como o “pano-de-fundo” da vida) é em cada momento na sua relação ao outro. A *realidade* é uma *ponderação complexa* de ambos os elementos⁴⁵⁵ – consequentemente, mediante o decepamento de um dos domínios, o indivíduo sofre de uma *desrealização*.

Todavia, o que acontece no «*desespero da possibilidade*» não é que se faça a realidade “esperar”, por assim dizer, mas antes acontece que *a própria realidade se perde* – o indivíduo perde-se para a realidade. A *progressiva intensificação da possibilidade* corresponde a um *definhamento da realidade* (por cada vez menor aplicação ao “ponto em que se está” – o necessário –, por cada vez maior produção de imagens da possibilidade). A *obsessão* pela possibilidade agiganta o seu peso na vida, permite que a possibilidade acabe por dominar toda a existência do indivíduo. O sujeito contempla constantemente a possibilidade e transforma-se, precisamente, numa

⁴⁵⁴Todavia, tenha-se presente que uma tradução ou transposição da possibilidade em realidade não é, no essencial, a directa conversão de um projecto “invisível” e “interno” em algo de “visível” e “exterior”. De facto, o essencial é pertença do domínio da interioridade. Cf. *Posfácio*, SKS 7, p. 310: «A realidade não é a acção exterior [«*udvortes Handling*»], mas uma “internalidade” [«*en Indvorteshed*»], na qual o indivíduo levanta [«*ophæver*»] a possibilidade e se identifica com o pensado para existir aí. Isso é acção.» Sobre a noção de acção interior, v. §13.

⁴⁵⁵Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152: «[...] a realidade é a unidade de possibilidade e necessidade.»

possibilidade; ele só considera a possibilidade, ele “não pensa noutra coisa”, para ele a possibilidade é tudo o que há – cada vez «*maior*», cada vez mais «*intensa*». No entanto, é ainda e apenas *enquanto possibilidade* que a possibilidade parece ser «*maior*» e «*mais intensa*»⁴⁵⁶ – *não realmente*. Sem empreender nada na vida, sem se precipitar a si mesmo nela, sem se lançar na realização da possibilidade de si na vida, *o próprio indivíduo é uma possibilidade*. Tudo é possibilidade, *exaure-se* na possibilidade, revolvendo sobre ela e contorcendo-se totalmente nela: o indivíduo é ele mesmo possibilidade. Essa possibilidade em que ele se transforma não é uma possibilidade de nada em concreto, ou é uma *possibilidade de nada*. Um indivíduo que viva somente de possibilidade transforma-se numa *quimera*, numa *miragem*: ele torna-se, assim, «*uma possibilidade abstracta*».⁴⁵⁷ O indivíduo existe *abstractamente*, ou seja, dizer-se que o sujeito existe torna-se uma *forma de expressão*, pois, enquanto *si próprio*, ele *não é*: de facto, o sujeito engana-se no caminho da vida e perde-se a si próprio para si próprio na possibilidade.

A *vaporização* do «eu» na possibilidade parece ter que ver com a manutenção do si mesmo num *ponto «indecisivo» da existência*, na medida em que se vive de algo «compreendido» apenas em virtude da imaginação (isto é, na medida em que não há um real compromisso com isso que se parece ter “visto” como algo para si). De sorte que a compreensão não é real, mas apenas ilusória.⁴⁵⁸ De facto, o sujeito *abstracto* mantém a vida “em aberto” – de facto, na possibilidade as possibilidades não têm fim (idealmente pode, por exemplo, sempre surgir uma melhor possibilidade para o “alcance” de si na vida). O sujeito mantém-se neste ponto de impasse da vida em função de uma *relação eminentemente reflexiva consigo mesmo*, por meio da qual nunca terá motivo suficiente para se radicar na vida fáctica (isto é, no necessário). Ao existir reflexivamente, por assim dizer, “rebenta-se” consigo no desejo insaciável da possibilidade, “desatrelado”

⁴⁵⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152.

⁴⁵⁷ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 151.

⁴⁵⁸ NB14:36, SKS 22, pp. 364-365, «*Relação: Possibilidade – Realidade*»: «Quando eu compreendo algo na possibilidade, permaneço essencialmente inalterado, permaneço nas coisas antigas, e uso a minha imaginação; mas quando se torna realidade, sou eu que me transformo, e agora a questão é se eu sou capaz de me aguentar. Em relação a compreender na possibilidade vale que eu tenho que esforçar toda a minha imaginação; em relação a compreender a mesma coisa na realidade, eu estou isento de todo o esforço em face da minha imaginação [...]». Não se irá proceder a um estudo sobre as determinações e a oposição entre compreensão na possibilidade-compreensão na realidade. Para uma análise de ambos os tipos de compreensão, v. nota 84 a KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, pp. 219-239.

daquilo que é fáctico em si, numa insustentável e irreal “super-humanidade” para a qual tudo é possível.⁴⁵⁹ Por fim, parece não se dispor, ou já não se dispor da (já ter perdido a) possibilidade de se lançar na vida; não parece afinal haver nada a fazer na vida, não parece haver tarefa para ela. Fica-se com *a própria forma daquilo que sempre se tem contemplado: a possibilidade*.

Por conseguinte, o desesperado da possibilidade não repara em si (não compreende o atilho de si mesmo ao necessário da vida), vive no esquecimento de quem é, no desconhecimento de si. Ao relacionar-se a si mesmo somente por intermédio da possibilidade o sujeito não pode, em caso algum, conhecer-se a si mesmo. De facto, não se é apenas possibilidade, mas concomitantemente «*algo muito determinado e, por isso, o necessário*».⁴⁶⁰ A possibilidade apenas restitui *parcialmente* o indivíduo a si mesmo, só o dá a si mesmo *pela metade*, só “conta” dele “metade da história” – e, precisamente nesse sentido, a possibilidade não o restitui, não o dá a si mesmo, mas antes *o deforma* (isto é, a outra “metade da história” é fundamental para que o sujeito venha a ver-se a si mesmo tal como é). Deste modo, a consideração de si como possibilidade é *míope, cega* quanto à sua identidade, falta-lhe a *acuidade* fundamental que “acerte” com quem é, a sua visão de quem é encontra-se *aprimorada* pela possibilidade, que “engole” todo o ser do indivíduo.

No entanto, o sujeito não se apercebe habitualmente disto, porque não se apercebe do *carácter especular* da sua representação. A consideração de si não é imediata, antes se encontra a ser mediada pela sua relação à possibilidade de si. A possibilidade de si resulta de uma projecção que devolve ao sujeito o reflexo a partir do qual ele acede a si mesmo na vida; porém, na *mera* possibilidade encontra-se apenas o reflexo do si mesmo e não o próprio si mesmo. De modo que, nesse sentido, a possibilidade é como que um espelho. Ora, habitualmente está-se convencido de que o espelho repõe, fielmente, a imagem que reflecte – neste caso, que dá ao sujeito uma imagem de si mesmo sem deformações, isto é, real. Todavia, o «*espelho da*

⁴⁵⁹NB9:66, SKS 21, pp. 240-241: A «reflexão é o equilíbrio das possibilidades [...]. Nada é mais impossível e mais contraditório que agir (infinitamente – decisivamente) em virtude da reflexão. [...] (pois a reflexão que não tem uma contra-possibilidade para cada possibilidade não é reflexão nenhuma, a qual é de facto duplicidade [«*Doppeltheden*»])». Esta relação de si a si mesmo mediante a possibilidade não é falha de conflito; porém, esses conflitos são, precisamente, conflitos *no âmbito da possibilidade*, e não por tensão ou resistência ou fricção da possibilidade com a necessidade.

⁴⁶⁰Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152.

possibilidade»⁴⁶¹ não é “de confiança”. O «espelho da possibilidade» é tal que só parcialmente restitui ao indivíduo o seu ser – portanto, se através dele pretende ver-se a realidade, cai-se em ilusão. Na realidade, há uma distância indeterminável entre o si mesmo e a imagem de si mesmo devolvida pela *mera* possibilidade. Este abismo radica, em parte, no facto de se descurar a necessidade como categoria intrínseca à vida. A possibilidade *não reflecte, não “dá” o reflexo do* indivíduo: ele não se vê a *si* no espelho, mas apenas a sua possibilidade de si, a possibilidade que *pensa* ser para si.

Em desespero da possibilidade, pode estar-se na ignorância de que se passa o mesmo que com alguns espelhos da “casa dos espelhos”, isto é, pode ignorar-se que a mera possibilidade, ao devolver o sujeito a si mesmo, lhe deturpa o sentido autêntico de si mesmo. De facto, por intermédio da possibilidade o sujeito apenas se considera a si mesmo parcial, imperfeitamente – quer dizer, não é na realidade a *si* mesmo que o sujeito tem em vista na reflexão na possibilidade. Em consequência disto, *a reflexão de si na possibilidade é ainda uma projecção da possibilidade*, é uma reflexão *imaginária, indevida*, é um espelhamento que *manipula*, que *ilude*. De modo que a permanência do indivíduo perante a possibilidade não só não o revela a si mesmo, como resulta em que, em desespero, ele se perca a si mesmo.⁴⁶²

De certa forma, a contemplação de si na possibilidade tem uma consistência e instabilidade análogas às da reflexão da própria figura na *superfície do lago*. O reflexo da figura encontra-se dependente da produção de ondulação, do nível de agitação das águas. Ainda que haja uma completa calmaria, esta é apenas transitória, pois o espelho de água não tem qualquer solidez, ele está sujeito a desfazer-se ao sabor dos ventos, e a imagem da figura pode mudar a cada instante. Até certo ponto, algo de semelhante se passa com o *reflexo da possibilidade*. O reflexo da possibilidade está, em primeiro lugar, dependente de uma fundamental relação de *expectativa* à própria vida – esta fundamental relação de expectativa de si à vida é, por assim dizer, a *luz* que permite a consideração de uma imagem de si, a luminosidade que está a *possibilitar o reflexo*. Por outro lado, os *contornos* deste reflexo são produzidos pelo *tipo de expectativa*, da forma que essa expectativa assume para o indivíduo, a qual está a motivar a imagem da possibilidade, a ser a “ondulação” dela: esta forma pode ser tanto a do desejo

⁴⁶¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152.

⁴⁶²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 152: «Pelo contrário, ele perdeu-se a si próprio pelo facto de que este eu se reflectiu a si próprio fantasticamente na possibilidade.»

(«*ønskende*») ou da avidez («*higende*») – a da expectativa de algo de positivo, a esperança humana – como pode ser uma forma melancólico-imaginativa («*tungsindigphantastiske*») – a expectativa de algo de negativo, o temor ou a angústia por essa possibilidade. Tal como a figura do lago, a representação da possibilidade não é «*a imagem do homem*», não tem também condições para «*reter a imagem*» do indivíduo humano.⁴⁶³

Note-se também que não está em causa que não seja necessário *um qualquer espelho* em vista da aquisição do auto-conhecimento, ou seja, não está em causa uma negação de que o conhecimento de si seja de cada vez *reflexivo* ou *não-imediato*, mas apenas se nega a *adequação* de um *certo tipo* de espelho – nomeadamente, do «*espelho da possibilidade*» – ao respectivo conhecimento. Quer dizer, na vida há «*espelhos*» que não permitem o acesso do si a si mesmo, antes o vedam e tornam inexecutável o seu projecto de si em toda a sua profundidade. No entanto, não está posta de parte a possibilidade de o reconhecimento de si mesmo só poder ter lugar por relação a um «*espelho*». A ser assim, neste *outro espelho* tratar-se-á da possibilidade que restituirá o indivíduo a si mesmo ou que o conduzirá a si. Nada disto significa que o espelho da possibilidade deva, sem mais, “atirar-se fora”. Não é assim, pois ele cumpre uma função essencial no crescimento espiritual do indivíduo, e a sua ausência deixá-lo-ia totalmente desprecaído quanto a si mesmo. É a este aspecto do espelho que Kierkegaard se referirá quando falar na «*educação pela possibilidade*», o que se tratará no §13.⁴⁶⁴

⁴⁶³ *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 289: «Quando o homem vê a sua imagem no espelho do lago, então ele vê a sua imagem, mas o lago não é a imagem do homem, e quando ele se afasta, já não há imagem. O mar não é a imagem e também não consegue reter a imagem. De onde provém isso senão de que a figura visível, precisamente por meio da sua visibilidade, é impotente (justamente como a presença corpórea torna impossível ser omnipresente), de forma que ela não consegue representar-se a si mesma [*«gjengive sig selv»*] em outro, de modo que este conserve a imagem, quando a figura se afasta.» Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153.

⁴⁶⁴ De facto, em NB24:39, SKS 24, pp. 339-340, Kierkegaard descreve as condições de possibilidade da constituição da relação do «eu» a um outro espelho. A contemplação do si nesse espelho implica o preenchimento de algumas pressuposições que o habilitam ao auto-reconhecimento: 1) Não há que olhar para o espelho, mas que ver-se a si mesmo, olhar-se a si mesmo no espelho; 2) o «eu» terá que conhecer-se, até um certo ponto, a si mesmo, de modo que possa ver-se a si mesmo no espelho, para conhecer a sua imagem espelhada; se o «eu» se vê a si mesmo e não sabe que isso acontece por intermédio do espelho, o qual não vê, então não se conhece a si mesmo; 3) o «eu» deve manter em mente que é ele, ele mesmo, aquilo de que nessa imagem se trata; nessa imagem trata-se do próprio «eu»; 4) o espelhamento de si é mediado de uma forma muito peculiar – «[...] Mas a seriedade, o masculino [*«det Mandlige»*] é: espelhar-se – na palavra de Deus – para ver de que modo é [*«seer ud»*] uma pessoa na verdade»; 5) o sujeito deve recordar-se de como era no espelho; 6) o indivíduo não há de fugir da devolução de si mesmo obtida por meio do espelho e o espelhamento deve catapultá-lo para a realidade – «Todavia, não desesperar, ainda que nunca se tivesse parecido tão feio, nem deixar que como se era seja apenas para recordar – mas começar então com o que é importante, o decisivo, transformar-se diante do espelho, tal

A possibilidade é como «a articulação de vogais da criança»: a imagem que ela produz do indivíduo é decomposta, pois falta-lhe o *contrapeso da necessidade*.⁴⁶⁵

Por fim, tenha-se em vista o «*desespero da necessidade*».⁴⁶⁶ Como em todos os casos anteriores, também aqui se revela a estrutura dialéctica-sintética do indivíduo humano, motivo pelo qual a «necessidade» remete imediatamente para a «possibilidade». Deste modo, aquele cuja situação é a de que está essencialmente preso da necessidade pôs de parte – e, de facto, deixa de lado a cada instante – a compreensão real de que a sua determinação passa essencialmente pela «possibilidade». Se não houver possibilidade para si, o sujeito como que é «*mudo*»⁴⁶⁷ na existência, não “soa” para si mesmo, não deixa “marca” de si na sua própria vida, não exprime com ela nada de significativo para si, mas apenas “marca passo” por meio daquilo que desde sempre, à partida e incontornavelmente, já é: *o necessário*.

De acordo com o autor de Kierkegaard, a «*carência de possibilidade*» pode concretizar-se, existencialmente, de dois modos: 1) quando, para alguém, tudo se tornou necessário, quando tudo se transformou em necessidade (o *fatalismo*, o *determinismo*); 2) quando, para alguém, tudo se tornou trivial (a *trivialidade*, o *filistinismo*

como o espelho o exige.» Desta forma, o indivíduo não tem nunca um acesso directo a si mesmo. Nem no caso da absoluta ausência de conhecimento de si nem no caso em que se conhece de algum modo a si mesmo o indivíduo tem uma relação a si não-mediada, que seja, ao mesmo tempo, consciência de si. Tudo isto se relaciona com a noção de *transparência*, a qual será considerada no §15. Está em causa que há uma possibilidade mediante a qual o si mesmo se pode manter, constantemente, diante do espelho, e esta forma de manutenção de si na vida diante do espelho não pode ser “especulativa”, “pensada” ou imaginária, mas tem que ser do mesmo “tecido” da realidade, tem que ser ela mesma realidade. Deve haver um «espelho» diante do qual possa permanecer-se constantemente na vida, no sentido em que aquilo que ele mostra está sempre disponível para o sujeito em cada instante da sua vida. O sujeito conhece-se, então, a si mesmo apenas na medida em que se mantém diante desse «espelho». A esta forma de *posse constante* da imagem de si na realidade Kierkegaard dá o nome de «*apropriação*» [*Tilegnelse*] – cf. *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 389: «O reconhecimento no espelho é apenas um conhecimento efémero e, dessa forma, uma má compreensão; mas observar seriamente e não querer esquecer aquilo que a impotência do espelho não está em condições de produzir, isso é apropriação, [...]». Cf., igualmente, *Recomendado para Auto-Exame do Tempo Presente*, SKS 13, pp. 53, p. 71: «*Que é requerido para se contemplar a si mesmo no espelho da Palavra com verdadeira bênção?*»: «*Em primeiro lugar, requer-se que tu não podes olhar para o espelho, contemplar o espelho, mas ver-te a ti mesmo no espelho.*» «Pois se a palavra de Deus é para ti apenas uma doutrina, um algo impessoal, objectivo, então não é nenhum espelho – uma doutrina objectiva não pode chamar-se um espelho; é tão impossível espelhar-se numa doutrina objectiva como espelhar-se num muro. E se tu quiseres relacionar-te impessoalmente (objectivamente) à palavra de Deus, então não há qualquer questão sobre se isso seria contemplar-se a si mesmo no espelho, pois para espelhar-se requer-se certamente uma personalidade, um eu; um muro pode ver-se no espelho, mas não espelhar-se ou contemplar-se a si mesmo no espelho.»

⁴⁶⁵Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153.

⁴⁶⁶Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 153-157.

⁴⁶⁷*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153.

[«*Spidsborgerlighed*»]). Estes dois modos diferenciam-se pelo nível de pressão que a possibilidade exerce, aparentemente, sobre o sujeito: no caso do *fatalismo-determinismo*, desiste-se da possibilidade, sem que a tensão a ela tenha desaparecido para o indivíduo; diferentemente, na *trivialidade-filistinismo* parece ter-se perdido qualquer referência à possibilidade como elemento que haveria de estar presente na vida.

Veja-se, então, cada um dos modos do «desespero da necessidade». Tenha-se em atenção, em primeiro lugar, o modo do *fatalismo*, do *determinismo*. Alguém que se encontre preso à necessidade desiste a cada instante da possibilidade, falta-lhe possibilidade: esse “não tem ar” na vida, está acossado nela, encostado à fronteira de um beco sem saída diante da totalidade da vida. Algo de *inalterável*, *inamovível*, *incontornável* se encontra, para quem está em desespero da necessidade, *na raiz da vida*. O desesperado vive, aqui, numa situação para a qual não há solução possível, não há escapatória, *porque não há possibilidade*.

O «desespero da necessidade» corresponde, no fundamental, não à ausência “desta” ou “daquela” possibilidade, mas à *rejeição da possibilidade da posse de si e da sua vida*: ao transformar a sua travessia da vida num acontecimento enraizado naquilo de que a vida precisa imediatamente, ao entregar-se à sua situação como o sentido total da vida, ao abandonar a sua vida ao necessário dela, o sujeito renuncia a si mesmo, perde-se a si mesmo.

Para o sujeito, nada parece estar fundamentalmente nas suas mãos, ele julga que “não há nada a fazer”, que “já está tudo decidido”, que “é assim”, ou que a vida “é assim mesmo” e não se pode escapar a isso. Ao aceitar a *condição da vida*, o seu *ser* como se fora tudo aquilo que a vida pode ser, o indivíduo assenta a tese da *predeterminação da vida*, no sentido em que se aceita que a vida é *somente* um *rigido sistema* de regras já fixadas e inalteráveis. Deste modo, está aqui em causa uma *desresponsabilização* de si mesmo perante si, uma *desobrigação de si* diante de si próprio, uma *desistência* de si mesmo desde logo, à partida. Esta desistência funda-se numa decisão de acordo com a qual o fundamental da vida reside no *necessário*, naquilo que *é*, de modo que a projecção da possibilidade é, no fundamental, um sem-sentido da existência e não pode ser autenticamente apropriada.

Além disso, note-se que a determinação da necessidade corresponde ao «ser» do humano no sentido mais básico e imediato, de modo que aviar a vida sob o peso desta

determinação corresponde, igualmente, à determinação do humano como «homem-exemplar», como indivíduo da espécie.⁴⁶⁸ Precisamente porque falta a possibilidade, porque se carece do momento ideal enquanto determinação fecunda da própria vida, não se consegue exprimir a própria identidade, por assim dizer, antes como que se vivem a mudez e a desarticulação animais, no sentido em que se está subjugado ao «ser» de si, ao necessário em si, tolhido numa posição existencial em que se caiu. E é por esse motivo que se perde, concomitantemente, a possibilidade de se “dizer a si mesmo” na vida, de “pronunciar” a própria existência.

No entanto, o determinismo, o fatalismo são “fatais” para o indivíduo enquanto tal, constituem uma condenação à morte em plena vida, uma vez que impedem o indivíduo de constituir-se a si próprio como tal. O modo «necessário» de relação à vida é, de facto, sufocante do «eu»; a atmosfera da vida, sob a necessidade como categoria dominante, não *alenta* o sujeito em sentido mais profundo. No entanto, o modo do «desespero da necessidade» é, habitualmente, vivido ambigualmente, na medida em que não se tenha erradicado o “diálogo” existencial com a possibilidade. Na realidade, se se encontra, ainda, numa relação de tensão à sua própria vida, na qual a pressão da possibilidade não deixou completamente de se fazer sentir, o sujeito experimenta, de algum modo, a asfixia de “ter que ter” o necessário por seu “elemento”, pois pressente que a mera necessidade não é o meio em que ele possa existir como quem é. O indivíduo pode não ter anulado totalmente a pressão da possibilidade sobre si e, em simultâneo, viver sob o domínio existencial do necessário: a ser assim, ele tem no necessário o “centro de gravidade” de si mesmo, tem no necessário a determinação que o coage, mas cerca-o a insistência de uma possibilidade que quer ser trazida à existência (a saber, a possibilidade de si mesmo em sentido próprio) – deste modo, o sujeito encontra-se num momento de crise, no espaço intervalar entre cair em desespero mais profundo e ganhar possibilidade para si. Neste sentido, o indivíduo ainda “encontra ar” na sua existência, pois ainda não aniquilou a possibilidade de si próprio.

Indique-se que na «*respiração*» está em causa a possibilidade de se ser arrancado do nível de “supressão de ar” que atrofia, a qual não está dependente das categorias existenciais em que empenha normalmente a vida e que se constitui como o

⁴⁶⁸Sobre a noção de «homem-exemplar», cf. §12.

«antídoto» do determinismo, do fatalismo: *que «para Deus tudo é possível»*.⁴⁶⁹ Numa catástrofe da vida, em que tudo é derrocado, o indivíduo experimenta, num ponto-limite, levado ao extremo, que já não há possibilidade para si – humanamente, não há possibilidade; humanamente falando, está tudo perdido.⁴⁷⁰ No entanto, apesar de, de facto, não haver possibilidade, o indivíduo pode, ainda assim, «arranjar possibilidade», «ganhar possibilidade».⁴⁷¹ Nesta possibilidade não está em causa procurar uma “saída” concreta para um problema específico que pede solução; nesta possibilidade está, paradoxalmente, em causa que não há qualquer possibilidade; precisamente, o indivíduo, no sentido da compreensão habitual sobre a vida, não tem qualquer possibilidade (e, assim, ele está, de facto, perdido). Além disso, o sujeito não ganha aqui possibilidade poeticamente, por meio da imaginação (ou seja, acentuando existencialmente o oposto dialéctico da sua situação, isto é, a possibilidade em si, de modo que caísse no desespero da possibilidade). Noutros termos, a possibilidade aqui em causa não é ôntica, não é exterior, não é objectiva, mas é uma possibilidade que diz respeito ao *modo*, à *forma* da existência.⁴⁷² Consequentemente, esta possibilidade só se abre por intermédio de uma *alteração da categoria existencial determinante para a determinação da própria vida* – de uma modificação fundamental, de uma rotação na compreensão da vida, da perda de si mesmo para o seu modo habitual de consideração – meio pelo qual o indivíduo ganha a tarefa de conquista da própria sanidade, isto é, adquire para si mesmo o trabalho de resolução da contradição entre a necessidade (a impossibilidade de facto) e a possibilidade, por equilíbrio das forças dialécticas no interior de si mesmo.⁴⁷³

⁴⁶⁹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153.

⁴⁷⁰*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 153: «O decisivo é: para Deus tudo é possível. Isto é eternamente verdadeiro e, por isso, verdadeiro em cada momento. Bastantes vezes se diz e rediz isso na linguagem quotidiana, mas o decisivo só começa quando o homem é levado ao extremo, de tal modo que, do ponto de vista humano, não há nenhuma possibilidade. Então, o que está em causa é se ele irá acreditar que para Deus tudo é possível, isto é, se ele irá *acreditar*.» *Id.*, p. 155: «O determinista, o fatalista está em desespero, e, como desesperado, perdeu o seu eu, porque tudo é necessidade para ele. Passa-se com ele como com aquele rei que morreu de fome por todo o alimento se transformar em ouro. A personalidade é uma síntese de possibilidade e necessidade. Acontece, por isso, com a sua existência o mesmo que com o alento (a respiração), que é um inspirar e um expirar. O eu do determinista não pode respirar, pois é impossível respirar única e somente o necessário, o qual pura e simplesmente asfixia o eu do homem.»

⁴⁷¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 154.

⁴⁷²Sobre a noção de forma da existência, cf. §13.

⁴⁷³O solucionamento da contradição corresponderá à «*sanidade da fé*». Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 155.

Considere-se, por último, a *trivialidade*, o *filistinismo*.⁴⁷⁴ Neste caso, a relação do indivíduo à determinação da necessidade é diversa da relação do fatalista à necessidade. Não se entenda, com isto, que o sujeito da trivialidade ou do filistinismo se encontra “menos” ou “mais” determinado pela necessidade que o indivíduo fatalista. Diferentemente, o sujeito da trivialidade ou do filistinismo relaciona-se de *um outro modo* à necessidade – de um modo não menos intenso, não menos desesperado que o do determinista.

Para o sujeito do filistinismo ou da trivialidade a vida já está *resolvida*, porque *nada há a resolver nela*. O filistino não experimenta, pelo menos conscientemente, qualquer inquietação pela sua vida, pelo seu “lugar” nela. Para o filistino, na vida não há nada de essencial a desvendar, ela não tem um “segredo”; a vida é *ostensiva*, está completa e imediatamente *exposta*. Neste sentido, para o filistino o âmbito vital já se encontra “cerrado”, porque totalmente aberto, por assim dizer. É no interior dessa região que o filistino se *acomoda*. De facto, o «*desespero da necessidade*» no modo do filistinismo, da trivialidade caracteriza-se por uma *inflexível marcação de fronteiras*

⁴⁷⁴Note-se que os termos «filistinismo», «filistino» não surgem em Kierkegaard por acaso. O conceito de «filistinismo» tem, evidentemente, uma radicação bíblica (v., por exemplo, *Gn* 26, 15, *Jz* 15, *1 Sm*, 17); é a partir desta origem que o termo irá sofrer desenvolvimentos e modificações. No entanto, o contexto mais imediato desta noção, na dependência directa do qual Kierkegaard parece encontrar-se, é o do Romantismo alemão. Por sua vez, o conceito de filistino dos românticos alemães deriva do seu uso em circulação no âmbito universitário (no qual já seria bastante antigo e muito conhecido pelos estudantes de teologia, porventura desde o século XII, na Universidade de Jena). De facto, por intermédio dos meios académicos, nos quais os estudantes designavam geralmente como «filistinos» todos os habitantes da cidade-universitária que não eram universitários, o termo surgiu, nos séculos XVIII e XIX, como um tema que percorre a literatura romântica (Goethe, Clemens Brentano, Eichendorff, Hoffmann, Heine, Novalis, etc.). Em muito devido à influência do movimento *Sturm und Drang*, o termo deixou, neste momento da história, de designar alguém que é “não-académico” (e por isso mesmo motivo de desprezo justificado, de acordo com o preconceito em vigor entre os estudantes), e passou a ter um significado mais amplo, sendo aplicado a tudo o que se considerava como o oposto dos ideais próprios, enquanto individualidade medíocre oposta ao *génio*. Neste aspecto, a influência de *Werther* de Goethe parece ter sido decisiva. A obra de Clemens Brentano *Der Philister vor, in und nach der Geschichte*, de 1811, é incontornável (ali parece apresentar-se o «filistino» como o indivíduo de espírito eminentemente prosaico), bem como *Aus dem Leben eines Taugenichts* e *Krieg den Philistern*, de Eichendorff, ou o fragmento 77 de *Blütenstaub* de Novalis, «*Philister Alltagsleben*» (só para deixar alguns exemplos). Além disso, «filistino» parece ter conhecido desenvolvimentos posteriores, e adquiriu, nomeadamente, um significado político (Marx, Arnold Ruge). De facto, o tema do «filistinismo» permaneceu para lá do período romântico (nomeadamente em Nietzsche, Keller, Fontane). Em qualquer caso, a sua conotação é sempre negativa: chamar alguém «filistino» é insultá-lo. Cf. COTTER, R. E., *Aspects of Philistinism in Nineteenth-Century German Literature: Eichendorff, Keller, Fontane*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade de Oxford, Oxford, 1991. Na obra de Kierkegaard, o termo é apropriado do Romantismo alemão e tornado explicitamente numa “lente” de acesso natural à vida, numa categoria fundamental da existência tal como espontaneamente acontece. No «filistinismo», trata-se de uma modalidade de instalação na vida que ocorre no regime de sentido da mundanidade ou no regime de sentido natural. O regime de sentido da mundanidade é, nesse sentido, um autêntico “*filistério*” de homens ingenuamente satisfeitos com a vida, tranquilos por se verem definidos pela função que exercem nela, de “gente” que já parece ter nascido habituada à existência, inanimada para a pergunta que aquela de cada vez oferece.

para a vida. Estes limites, no interior dos quais o filistinismo permite que se conduza a vida, são demarcados em função do *preconceito da experiência*: a experiência é aqui vista como a fornecedora da *legítima regra de condução da totalidade da vida*, das *normas reguladoras da vida*, em todos os seus momentos e em todos os seus domínios.

A «sabedoria da experiência» diz do que é *provável* acontecer e transforma isso em *lei da existência*, ela presume dispor do *molde* da existência enquanto tal. A fixação da probabilidade como geradora de uma lei para a vida tem como um dos seus efeitos que a *possibilidade* se transforma em algo de secundário e *derivado* da lei da probabilidade, produzido por esta lei, e não é aqui algo de fundamental e constitutivo ao indivíduo. Por meio desta tese, o filistino *aclimatiza* a vida, pondo de parte a *possibilidade* enquanto tal, pois a possibilidade é o meio pelo qual a vida será habitualmente perturbada, de modo essencial. Esta *relação fixa* à necessidade – mediante a *canonização* da experiência – faz que o indivíduo, na impossibilidade de se desprender completamente das exigências do ideal ou da possibilidade sobre si – isto é, na impossibilidade de os eliminar, de os erradicar por completo da sua vida – lhes *altere o conceito*: desta forma, faz-se com que o ideal “desça um pouco” e passe a encontrar-se, *já realizado*, no domínio da facticidade. “Rebaixou-se” de tal modo a possibilidade que já se julga ter-se preenchido essencialmente a possibilidade e transformado a possibilidade em vida. Desta forma, *elimina-se o ideal enquanto tal* e confunde-se os domínios da realidade e da possibilidade, fazendo que a possibilidade (ou o ideal) seja aqui um *acontecimento interior ao âmbito da realidade ou da necessidade*, daquilo que é. A possibilidade é, então, mera *casualidade*. A *medida* para o ideal torna-se, assim, o real: não é o ideal a determinar a condução da vida, mas é antes uma determinada condução da vida que é “elevada à categoria” de ideal para o indivíduo.

A pretensão de domínio da possibilidade é contemporânea da presunção filistina de *domínio da própria vida*, de ser o seu próprio dono e senhor.⁴⁷⁵ Neste sentido, a vida do sujeito da trivialidade ou do filistinismo é uma vida *sem-sentido*, na medida em que aquilo que, em sentido próprio, *dá sentido* é a possibilidade, é o que traz possibilidade, é o que transcende o domínio do dado, é a idealidade. E, se se perdeu o sentido, também se perdeu a si mesmo; se se está sem possibilidade, não está se “inclinado” a si, “atento”

⁴⁷⁵ Todavia, a possibilidade não se deixa dominar, ou deixaria de ser, justamente, aquilo que é – possibilidade. A possibilidade tem, assim, uma «*desmesurada elasticidade*». Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 157.

a si mesmo, não se está “consciente” de si. Na realidade, a vida do indivíduo trivial está essencialmente imersa, presa e adormecida na banalidade, tranquilizada na e prostrada diante da sua frivolidade, tomada por ela.

Constitui-se, assim, uma «*sabedoria de papagaio*»,⁴⁷⁶ acrítica, que assimila aquilo que lhe é oferecido, que o imita, por intermédio da qual se produz uma orientação na vida que aparentemente se coaduna com o indivíduo humano: este “saber prático” *funciona*, não é preciso mais nada, porque já se sabe “as linhas com que se cose” a vida. Todavia, a conformidade com esta «*sabedoria de papagaio*» equivale ao fracasso do projecto de si próprio: ao tecer a sua vida unicamente em obediência às indicações da experiência, o indivíduo vive a cada instante o resultado de ter aceitado que se intrometesse na sua vida o *preconceito da domesticação da possibilidade – e, com isso, da domesticação da própria vida como possibilidade de si*. Por outras palavras, o indivíduo está de tal forma *domado* que a possibilidade de si próprio (de se constituir como quem originalmente é) se encontra “sufocada”.

O *filistinismo* (ou a *trivialidade*) tem uma *visão rasteira*, tem uma *consideração romba* do si próprio, porque, ao ter a experiência como refúgio, ao identificá-la com o “é assim” da própria existência (o indivíduo filistino toma a experiência como o único saber possível, considera tudo em função da experiência de vida, e a possibilidade de “algo mais”, de outra coisa que caia fora do âmbito do experimentado, é sempre uma “alínea” da existência na experiência que o indivíduo tem feito da vida), ao ter a sua “ancoragem” na probabilidade, o filistino não considera que *pode haver para si algo para lá do âmbito da experiência, o qual se possa tornar “sentido” para si, mas que de modo nenhum pode ser experimentado*. Nos termos de Anti-Climacus, o filistino carece da «*possibilidade para se tornar consciente de Deus*»⁴⁷⁷ – a possibilidade que o sujeito filistino não espera não é a possibilidade de “x” ou de “y”, não é uma possibilidade objectiva, é a possibilidade de si próprio enquanto tal; em sentido eminente, «*a*» *possibilidade* identificar-se-á com tornar-se consciente de si próprio e, de acordo com o autor de Kierkegaard, consciente da possibilidade de Deus *para si*. No filistinismo ou na trivialidade compreende-se como possibilidade de si aquilo que é *extrínseco* em referência ao mais íntimo de si, motivo pelo qual o indivíduo não tem relação consigo ou se relaciona “relativamente” ao que é *absoluto* em si (o domínio na interioridade, o

⁴⁷⁶Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 156.

⁴⁷⁷*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 156.

próprio si) e “absolutamente” ao que é puramente *relativo* (o âmbito da exterioridade, ao que não é o próprio si).⁴⁷⁸ Quer dizer, a possibilidade de si mesmo é *reduzida aos ditames da experiência* – assim, o sujeito está afundado na probabilidade, que tiranicamente lhe dita aquilo que pode ser ou não ser de si; a experiência *papagueia* a sua sabedoria do provável, e esta *lengalenga* é certificada pelo próprio indivíduo. O filistino julga compreender a vida em todas as suas aparências possíveis, pretende com isso ser ele mesmo o detentor de todas as possibilidades, e com isso de tudo o que pode acontecer na totalidade de uma existência: ele *pretende dominar a totalidade da realidade*. O indivíduo sente-se, assim, “assente”, com os “pés em terra”, com algo de *firmemente conquistado* para si na vida, *dono do “cantinho” que habita*, e julga que, se “não acertar”, isso “não é grave”, “a coisa há-de andar mais ou menos por aí”, que pelo menos “fez tudo aquilo que estava ao seu alcance fazer”; quer dizer, o indivíduo admite a possibilidade de uma *neutralidade existencial*, de “tanto fazer” o caminho que escolhe, ou da *otimização da vida por meio de uma aproximação incerta a um sentido de que se ignora a possibilidade*, pois a vida, ela mesma, o justifica, uma vez que é *inexplicável* – o homem imerso na trivialidade *abafa*, assim, a sua consciência, não abrindo a possibilidade de confronto com a voz que originalmente lhe fala.

Em suma: o desespero incide em cada um dos momentos de que a síntese é composta, de modo que a alteração na ponderação daqueles implica sempre a “macrocefalização” de um dos elementos da contradição. Assim, o desespero recai sempre, em cada caso, ora sobre as sobredeterminações do momento anímico (infinitude, possibilidade), ora sobre as determinações do momento corpóreo (finitude, necessidade) do humano. Esta incidência do desespero não é teórica, intelectual, mas existencial. No caso do desespero envolvido no momento anímico do «eu», vive-se em

⁴⁷⁸Sobre a noção de interioridade, v. §13. Cf. *Posfácio*, SKS 7, p. 497: «Mas que é, então, o filistinismo [«*Spidsborgerlighed*»]? [...] Aquilo que é filistino [«*det Spidsborgerlige*»] reside sempre na utilização do relativo como absoluto na relação ao essencial. [...] Ser o melhor homem de Køge – disso ri-se em Copenhaga; mas sê-lo de Copenhaga é igualmente risível, pois o ético e o ético-religioso não têm nada que ver com o comparativo [«*det Comparative*»]. Qualquer medida [«*Maalestok*»] comparativa, seja a de Køge ou a de Copenhaga, a do nosso tempo ou a do século [«*Aarhundredets*»], quando ela deve ser o absoluto [«*det Absolute*»], é filistinismo.» Cf. NB25:104, SKS 24, p. 517, «O terrível [que há] em que a medida de acordo com a qual seremos julgados é o homem comum [«*det almene Msk.*»]»: «Que é o filistinismo? A comparação [«*Sammenligning*»] com um determinado *numerus*.» Cf. *Julgai Vós mesmos!*, SKS 16, p. 245: «Que é o filistinismo, que é a carência de espírito? É ter alterado a medida ao suprimir os ideais, [é] ter alterado a medida de acordo com o modo como nós, homens, que agora vivemos neste sítio, somos de facto.»

virtude de uma relação *imaginativa* a si mesmo em todas as suas potências – o sentimento, a inteligência, a vontade (desespero da infinitude), ou vinca-se o carácter de “em-aberto” da vida (o «tornar-se si mesmo» implicado nela) de tal modo que se pretere o empenho em realizar a projecção da possibilidade (desespero da possibilidade). No caso do desespero radicado na relação desproporcionada ao elemento corpóreo da unidade negativa, está em causa uma forma de *abatimento ontológico do «eu»*, o qual, preso dos seus limites, vive na pré-assunção de ser incapaz de infinitude. De sorte que aquilo que o caracteriza é a ticanhez de espírito (desespero da finitude), bem como o *mutismo existencial* (desespero da necessidade), que jaz na consideração do «ser da vida» como único factor constitutivo do rosto da vida, em ambas as suas formas, a do fatalismo-determinismo (que sublinha a incontornabilidade do “é assim” da vida) e a da trivialidade-filistinismo (que consagra a tendência acomodatória do indivíduo humano, pela qual desaparece o atrito existencial, por suspensão da tensão natural ao momento ideal da síntese negativa). Independentemente do aspecto que o desespero assuma em concreto, a sua gravidade é sempre idêntica: em qualquer caso, não há um efectivo contacto com a identidade de si mesmo; todas as formas do desespero correspondem a formas de não ser si próprio.

Dada a complexidade do fenómeno, radicado na estrutura sintética do indivíduo, poderia dar a parecer que ele é raro; todavia, está em causa que ele é *universal*, apesar de, o mais das vezes, permanecer *inconspícuo*. De facto, “muitos” sofrem de desespero da infinitude, da possibilidade, da finitude, da necessidade, ainda que disso não o saibam. Contudo, não estar ciente do desespero parece possível *sobretudo* (não exclusivamente) no modo da trivialidade-filistinismo: de facto, diferentemente do que parece acontecer com os desesperados da imaginação e da possibilidade (que terão de confrontar-se com a realidade) ou com o desesperado da finitude (descontente com a finitude estética, pelo que se pauta pela perfectibilidade), e mesmo com o fatalista-determinista (que sufoca no «ser»), o indivíduo do desespero trivial-filistino parece poder viver toda uma vida sem sentir qualquer atrito, satisfeito com a existência que leva, como “peixe na água”⁴⁷⁹ – noutros termos, é possível que esta forma de desespero seja mais *silenciosa*, ou inconsciente.

⁴⁷⁹ Está aqui em causa a possibilidade da desolação. Cf. §16.

§10.

O carácter generalizado do fenómeno do desespero. O desespero enquanto radicado no modo espontâneo do decurso da vida ou a vida natural como uma consequência do desespero: a ausência de uma figura «ôntica» do desespero. Retorno ao problema da possibilidade e da realidade do desespero: o tempo da vida como tempo de desespero. A «consideração comum» e a consideração “médica”, o «conhecedor da alma» e o doente de desespero. Não estar desesperado é estar desesperado: necessidade de um veto existencial do desespero para a constituição de si mesmo como espírito; a diferença entre uma determinação fáctica e uma determinação de sentido. Desespero e «abatimento». A consideração do desespero do ponto de vista da consciência e o problema do *inconsciente*. Inconsciência e incurabilidade. A escala do desespero ou a gradação na consciência de si. O *desespero* inconsciente e o estado de desespero como o sabor da vida: a *ignorância* de se estar em desespero. A «carência de espírito» («*Aandsløshed*»): a ignorância desesperada de se ter um *eu*, a ignorância desesperada de se ter um *eu eterno*.

Introdução ao tema do desespero consciente.

No § anterior, procurou-se analisar as figuras que o desespero pode assumir à luz de cada um dos elementos da «síntese»: a finitude e a infinitude, a possibilidade e a necessidade. Todavia, para além de considerar o fenómeno do desespero de acordo com as figuras ou formas que assume consoante cada um dos referidos elementos da «síntese», Anti-Climacus considera também o desespero de acordo com *o grau de consciência que o próprio sujeito do desespero tem do seu desespero*; segundo este autor de Kierkegaard, alguém pode experimentar uma variada gradação, um enfraquecimento ou uma intensificação do seu desespero, a qual tem a amplitude compreendida entre nenhuma consciência do desespero como constituinte da situação vital em que está e uma consciência muito intensa do próprio desespero.

Que haja gradações no acontecimento do desespero não faz qualquer problema – afinal, parece haver uma grande diferença entre um momento pontual em que se perde a cabeça e a desistência total, o abandono desesperado do projecto da vida. No entanto, aqui não é deste tipo de intensificação do desespero que se trata: não está em causa a diferença entre “um momento” de desespero *sentido* no interior da vida e a desistência dela, a diferença entre desesperar “por um pouco de tempo” e desesperar “de vez” na e

da vida. A gradação em questão tem essencialmente que ver com *a profundidade da consciência de si* e não com a duração e o “embate visível” do desespero na vida.

Além disso, a análise do desespero não diz apenas (nem sobretudo) respeito às modalidades do desespero que dependem da “dinâmica” da síntese, de acordo com a qual cada elemento pode exercer maior ou menor pressão sobre a existência concreta do indivíduo. Se assim fosse, daria a parecer que o desespero aconteceria na vida humana de um modo mais ou menos espontâneo, anônimo, isto é, sem que o indivíduo fosse convocado a esse acontecimento (o desespero seria imputado à própria estrutura sintética); se assim fosse, facilmente poderia concluir-se que o desespero seria, afinal, um fenómeno *próprio* da espécie humana, como tal pertencente à vida de cada um dos indivíduos, sendo-lhes tão *natural* quanto a respiração. O desespero passar-se-ia, para uns, de um modo, com outros, de outro (ou mais ligado à componente da necessidade, ou mais ligado à componente da possibilidade, etc.) e desconhecer-se-ia a regra de determinação da sua modalidade, isto é: ele aconteceria de forma arbitrária em relação a cada um, mas, de qualquer modo, seria existencialmente *necessário*, inevitável – o desespero não dependeria em nada do indivíduo, ele não poderia fazer nada contra/por essa situação, restar-lhe-ia «aguentar-se» no desespero. Noutros termos, se assim fosse, *o desespero não teria em si mesmo um carácter dialéctico, mais especificamente, não seria uma determinação da consciência*.

Ora, o que está em causa é, justamente, que o desespero é uma determinação da consciência, quer dizer, corresponde ao humano na medida em que o humano é um acontecimento de contradição.⁴⁸⁰ Neste sentido, o indivíduo *não está* ontologicamente determinado pelo desespero: porque é consciência, o sujeito não é nunca simplesmente o desespero, ainda que esteja em desespero, porque a possibilidade do desespero é, concomitantemente, a possibilidade do seu oposto, a saber, a possibilidade do espírito (a possibilidade “inanulável” do espírito é “colateral” à possibilidade do desespero).⁴⁸¹

No entanto, num outro sentido pode dizer-se que, afinal, o sujeito *está* ontologicamente determinado pelo desespero (e, precisamente, apenas porque é contradição, ou consciência). Na realidade, para Anti-Climacus está em causa que o desespero pertence ao «ser da vida», de modo que é o lugar de instalação natural da

⁴⁸⁰Sobre o humano como acontecimento de contradição, v. §5.

⁴⁸¹Cf. §8.

existência, constitui o modo de acesso habitual; se fica alertado para si mesmo, o indivíduo dá-se conta de que o desespero já se abeirou e tomou posse da vida. Dito de outra forma, o desespero tem um *carácter imediato*.

Assim, o indivíduo *é e não é ontologicamente determinado* pelo desespero. O indivíduo está determinado pelo desespero na medida em que a sua relação consigo está totalmente dependente do «ser da vida»; o indivíduo não está determinado pelo desespero porque o «ser da vida» não constitui a única forma de acesso a ela, isto é, admite alternativa (pelo menos, do ponto de vista conceptual). De facto, o desespero não pertence à «unidade negativa» enquanto tal, mas à *relação* de consciência do sujeito ao acontecimento de si mesmo como «unidade negativa». De modo que o desespero constitui o acesso natural, mas não é a única forma de acesso possível ou de relação à vida. Quer dizer, o modo de acesso habitual, o lugar de instalação natural na existência não é inescapável; o desespero não é “o destino”, não corresponde ao humano *enquanto tal* (isto é, o desespero diz respeito apenas a uma das possibilidades do humano).

Se alguém se encontra a viver a degeneração do desespero, se a vida que se leva é movida pela energia do desespero, isso de modo algum significa que não haja uma possibilidade alternativa por intermédio da qual se conquiste a sanidade para si. Ora, esta possibilidade só se abre porque o sujeito é «dialéctico», porque é contradição – quer dizer, porque é consciência. Não há, conseqüentemente, qualquer necessidade de falência irremissível da vida, quer dizer, o desespero não é imputável à estrutura da «unidade negativa», embora se passe sempre no seio da unidade negativa de modo espontâneo.

Dizer que o desespero tem um *carácter imediato* (que se identifica com o «ser da vida») implica que o desespero é *universal*, ou seja, o desespero tem uma incidência global no género humano. Mesmo quando escuso para os outros e escondido do próprio sujeito, no ponto de vista natural, o desespero existe no íntimo do indivíduo, devorando o interior sem se fazer notar, e corrói a interioridade de modo silencioso e paulatino. Assim, *a situação humana corresponde ao desespero*, e a possibilidade da sua erradicação constitui-se como excepção ao estado-de-coisas natural: o desespero é,

portanto, *o comum*, a circunstância das “pessoas banais”, da “gente normal”, não tem que ver com quaisquer bizzarrias ou “margens” do humano como tal.⁴⁸²

De facto, a quotidianidade é o local de incrustação habitual do desespero; o “coração” da normalidade é desespero. Portanto, a vida de “todos os dias” é, em cada um dos seus momentos, desespero: o sujeito repete de cada vez a sua relação desesperada à existência, em cada momento ele reitera a sua relação de desespero à vida. Neste sentido, *no seu acontecimento imediato*, a vida é *tempo de desespero*.

O desespero é, simultaneamente, a possibilidade do género humano (a possibilidade de “todos nós”) e a condição em que sempre se nasce. Por conseguinte, não há qualquer figura concreta do desespero – quer dizer, o desespero *não tem um carácter ôntico* –, mas pode, antes, assumir cada um dos semblantes que a vida, no seu acontecimento espontâneo, suporta, isto é, toda a realidade individual no seu carácter imediato. A própria vida está, *neste sentido*, impregnada de desespero: o espaço existencial respira a negação de sentido do desespero; motivado pela inércia natural da vida, cada um encontra-se na situação de desespero que não parece ter forjado.

Nos termos da estrutura da vida humana, procurou ver-se como a possibilidade do desespero reside na «unidade negativa», ou na composição sintética do humano. Procurou, de igual modo, considerar-se como a realidade do desespero é uma questão de consciência de si, de modo que só há desespero, em sentido estrito, quando o sujeito assim categoriza a existência (quer dizer: só há desespero «em si» para o sujeito quando ele é «para si» no sujeito).⁴⁸³ Aquilo que agora se explicita ou se acrescenta à consideração é o seguinte: 1) Apesar de a realidade do desespero depender, em sentido estrito, da categorização do sujeito, o desespero é, enquanto possibilidade, universal, algo de que não há qualquer consciência. A possibilidade universal do desespero identifica-se, além disso, com a sua presença real no sujeito, uma vez que o desespero é uma determinação de sentido (isto é, é uma determinação dialéctica) e não uma determinação ôntica – a realidade do desespero é universal. Consequentemente, deve admitir-se haver um desespero universal (onde todos estamos naturalmente) com carácter inconsciente (de que não se sabe). 2) Finalmente, não se compreende como é que pode haver um acontecimento da consciência que seja *inconsciente*. Dito de outra

⁴⁸²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 139: «O desespero [...] é absolutamente universal. Não é raro que alguém esteja no desespero; não, raro, muito raro, é alguém não estar, na verdade, nele.»

⁴⁸³Cf. §8.

forma: a possibilidade do desespero é universal, na medida em que inere à estrutura sintética do indivíduo humano.⁴⁸⁴ Justamente porque a possibilidade do desespero é universal, a realidade do desespero também o é, porque o desespero é uma determinação de sentido, pelo que a possibilidade do desespero é dialéctica (isto é, configura a realidade do sujeito); ao mesmo tempo, não há qualquer consciência da generalidade do desespero, porque não há consciência de si no sentido imediato – ou seja, o desespero universal (ou em sentido genérico, ou da espécie humana) é inconsciente. Procure ver-se estes aspectos de forma mais detida.

1) Em primeiro lugar, causa perplexidade que se possa estar efectivamente em desespero simplesmente em virtude do facto de se estar vivo – na realidade, no natural da vida não há qualquer consciência de desespero. De modo que a generalidade do desespero, ou a sua universalidade, corresponde, mais precisamente, à *inconsciência de desespero*. Assim, pode alegar-se que a rejeição de que se está em desespero deriva meramente da falta de consciência dele (o que é logicamente correcto, mas não explica o problema do desespero inconsciente).

Ora, não é nada claro que o desespero seja a realidade da vida humana tomada no seu significado imediato. Que alguém se encontre desesperado e saiba bem disso não é “nada de especial”; mas que alguém esteja realmente em desespero, que a vida de alguém se encontre num “beco sem saída” e que o “interessado”, o “apontado” nisso viva no desconhecimento da sua circunstância, que não tenha qualquer consciência desse facto, não se compreende – afinal, é o indivíduo quem sabe melhor de si. Admite-se como existencialmente viável que se esteja em desespero e se o saiba, que se seja *consciente* de existir desesperado e se o dissimule, de tal modo que não pareça assim a outro que não ao indivíduo, nem sequer àquele de quem é mais próximo; mas não se concebe como é que *o próprio* não detecta a sua situação, que ele, nesse sentido, seja *um outro* que si. Que de alguém aparentemente desorientado se diga que está “perdido” é compreensível: afinal, a condução faz da vida só o “demonstra”, é precisamente disso o “comprovativo”, e da vida que leva se depreende que está “desarranjado” “por dentro”, destruído, cativo da dissolução de si próprio. Mas não se consegue ver como é que pode estar em desespero alguém que faz tudo “como deve ser”, que tem a vida “arrumada”, “às direitas”.

⁴⁸⁴Cf. §§8 e 9.

Note-se que a perplexidade do ponto de vista natural, quando confrontado com a possibilidade de estar desesperado sem o saber, prende-se com o facto de, mesmo no ponto de vista natural, se fazer *da consciência o critério da realidade sobre a sua situação*. De facto, anteriormente já se havia dito que a realidade do desespero *depende sempre da consciência* de si, que é um acontecimento da consciência, de modo que deriva sempre do auto-reconhecimento e da respectiva categorização – se, assim, o sujeito não tem consciência de estar desesperado, é porque não está desesperado. O problema é que a consciência de si pode ser mera *presunção*, quer dizer, pode crer-se ter-se consciência de si quando não se tem. Assim, é possível que o indivíduo julgue que, naturalmente, *já tem* consciência de si (que, por conseguinte, se não *experimenta* desespero, é porque não o traz em si) sem de facto ter. Ora, é justamente isto que Kierkegaard afirma: no imediato da existência, o indivíduo *não tem* consciência de si.

Além disso, a perplexidade do ponto de vista natural, ao ser tido como desesperado sem o saber, prende-se igualmente com o facto de, ao seu olhar, não haver qualquer contradição entre o facto de se dispor da possibilidade de desesperar e de, simultaneamente, não se estar a desesperar: esta perspectiva pode reconhecer que a possibilidade do desespero é uma possibilidade *sua*, mas de tal modo que não se encontra a configurar a sua situação concreta, de sorte que é *irreal*. Todavia, de acordo com Anti-Climacus, apenas a *posição “activa” de uma relação de não-desespero* à vida realiza, com efeito, a eliminação da possibilidade de desesperar: a ser possível, a realidade do indivíduo que não está desesperado passa necessariamente pelo constante esforço de “impossibilitação” do desespero como veículo da existência. Ou seja, a possibilidade do desespero corresponde à sua efectiva vigência no regime vital: aquele que *pode estar* desesperado *está*, de facto, desesperado. Assim, a possibilidade do desespero (a qual está dada, é imediata) é a realização do desespero. Noutros termos: no ponto de vista natural, a possibilidade do desespero é irreal, mas de um ponto de vista alternativo (o que considera a existência de acordo com a sua determinação espiritual) a possibilidade do desespero é a própria realidade do desespero, quer dizer, a possibilidade do desespero tem de peculiar corresponder, em si mesma, à própria realidade do desespero na vida.

A determinação em questão (a possibilidade do desespero) não é, portanto, unívoca, pois aquilo que lhe é próprio não é algo de meramente imediato. Está em causa a diferença entre uma *determinação imediata* e uma *determinação mediata*. É com base

nesta diferença que Anti-Climacus pode afirmar que «*com o não estar desesperado não se passa o mesmo que com o não ser coxo, cego e coisas que tais*».⁴⁸⁵ aquele que não é cego tem, pelo menos, um grau mínimo de visão que permite a condução da vida, aquele que não é coxo anda sem (esse tipo de) dificuldade, mas aquele que não se encontra desesperado traz no interior de si o desespero. Aquele que não é cego tem, de facto, anulada a cegueira como algo que seja seu, o seu estado contradiz a qualidade do ser cego, não “pactua” com a cegueira – onde está a cegueira, não está a visão (trata-se de uma disjunção exclusiva, de duas realidades que não podem ser contemporâneas); de modo análogo, para quem anda sem dificuldade, o coxear está excluído. Estas formas de privação não admitem coexistir com o seu oposto, o seu contrário constitui a perfeição do órgão ou do movimento em questão. Pelo contrário, o desespero *é para* aquele que não está desesperado: não só a ausência de desespero não é uma determinação imediata, e não só a inexistência de desespero não é imediatamente reconhecível, como aquele que não está desesperado está, afinal, em desespero.⁴⁸⁶

De facto, para estar livre de desespero, o sujeito tem que *anular*, no âmago da sua vida, desenraizar a possibilidade de desesperar. No imediato da vida, não haver manifestação de desespero não é, de forma alguma, a confirmação da ausência de desespero, mas é, pelo contrário, a demonstração de que o desespero embebe o decurso habitual da existência; a manutenção da possibilidade significa o estar-em-vigor disso para o indivíduo. Diferentemente, a manutenção da possibilidade de se vir a ser cego significa, imediatamente, que essa não é a condição de alguém, e que a facticidade, não podendo despedir a possibilidade de assim vir a ser no futuro (justamente porque, neste âmbito, a possibilidade é heterogénea relativamente à facticidade), despede constantemente a realidade “em carne e osso” da cegueira. Há desespero real porque há desespero na possibilidade, mas não há cegueira por haver possibilidade de cegueira.

Por outras palavras, «ser cego» é uma *determinação fáctica* (ou imediata), mas «ser desesperado» é uma *determinação de sentido* (ou mediata), a qual, por conseguinte, não se “vê”, não se “palpa” na superfície do quotidiano. Em razão de ser uma determinação de sentido, há uma dialéctica interior ao domínio da possibilidade, a qual é real (e não meramente possível): assim, não está em causa a relação entre a

⁴⁸⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 131.

⁴⁸⁶ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 131: «Se não estar desesperado significa, nem mais nem menos, que não estar desesperado, então isso é precisamente estar [desesperado].»

modalidade da possibilidade e a modalidade da realidade, mas antes uma relação entre o possível e a negação do possível (na medida em que o esforço comprometido nesta negação configura a realidade do sujeito). Deste modo, no âmbito dialéctico, em geral, e no caso do desespero, em particular, a negação da possibilidade é uma categoria da realidade (isto é, a possibilidade diz “quem é” o sujeito): a possibilidade do desespero “encurrala” toda a existência num desespero real, ainda que não seja sentido como tal. Por este motivo (porque é uma determinação dialéctica), não há qualquer figura “típica” do desesperado, ou o desespero é falho de fisionomia existencial concreta.

Resumindo: *a possibilidade do desespero corresponde à realidade «em si» do desespero, e a realidade do desespero corresponde à realidade «para si» (isto é, consciente, posta) do desespero.*

Deste modo, o estado de não-desespero tem que ser alcançado: para não estar em desespero, o indivíduo tem que ter anulado a possibilidade existencial de estar em desespero, ou tem que eliminar a cada instante a possibilidade de desesperar. Quer dizer, a situação de desespero só existe no presente enquanto erradicação de cada vez repetida da possibilidade de cair em desespero, isto é, depende de um *veto existencial*: o desespero deverá ser activamente recusado, o extermínio da possibilidade do desespero tem que ser *posto*, a possibilidade deve ser tornada «*impotente*» – por meio da vida tal como espontaneamente decorre, o sujeito mantém-se no desespero, e para não existir em desespero o indivíduo terá que retractar-se dele.⁴⁸⁷ À partida, já se vive desesperado e, nesse sentido, a vida é uma *aposta perdida*; a possibilidade de viver sem desespero tem que passar pela destruição do desespero em cada instante da existência. A realidade do desespero é, assim, a situação imediata da condição humana, ou seja, é *universal*.

2) Ora, não há qualquer consciência da generalidade do desespero, isto é, não há qualquer noção de que o desespero, como realidade universal, seja inconsciente. Para compreender melhor o ponto de vista natural sobre o desespero na sua diferença em

⁴⁸⁷Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 131: «Não estar desesperado tem que significar a possibilidade anulada de o poder estar. Se for verdade que um homem não está desesperado, ele tem que anular a possibilidade a cada instante. Esta não é, habitualmente, a relação entre a possibilidade e a realidade. Pois bem dizem os pensadores que a realidade é a possibilidade anulada – mas isso não é inteiramente verdade: ela é a possibilidade preenchida, efectivada. Aqui, pelo contrário, a realidade (não estar desesperado) – que, por isso, é também uma negação – é a possibilidade impotente, anulada. Habitualmente, a realidade é, relativamente à possibilidade, uma confirmação – aqui é uma negação.»

relação a um ponto de vista alternativo, foque-se a distinção que Kierkegaard opera entre uma «*consideração comum*» e uma consideração «médica» do desespero.⁴⁸⁸

A distinção natural entre estar desesperado e não estar desesperado prende-se com o *ponto de vista inverso* da consideração de Anti-Climacus. Normalmente, considera-se o desespero como uma categoria pertencente ao domínio da *exterioridade* ou da *objectividade*: é somente por esse preconceito que se determina que o desespero tem de manifestar-se *de algum modo* ao próprio indivíduo, ou não existirá desespero; o desespero tem que “ver-se”, têm de sentir-se, de alguma forma, a sua eficácia na e as suas consequências para a vida do indivíduo. O desespero tem de se “declarar”, ou seja, o indivíduo desesperado “traí” necessariamente o seu desespero, ele sabe do seu desespero; não pode não se ter alguma, ainda que fraca, consciência daquilo que se passa consigo, e não é possível não se sentir de algum modo “mal” quando se sofre de desespero. Se pode assumir-se que o desespero esteja parcialmente encoberto, não pode, no entanto, admitir-se que o desespero esteja totalmente escondido do próprio.

Segundo a «*consideração comum*» do desespero, o indivíduo desesperado terá que *aparentar* a sua situação, não poderá não dar sinais dela, nem poderá acontecer que essas indicações sejam conhecidas apenas por si mesmo, disfarçadas sob a pressão de todos os olhares circunstantes, como um segredo que se tem de si para consigo, como um cadáver que se esconde, enterrado debaixo do corpo que vive, se mexe, comunica com outros, ri, come, dorme, etc. É no âmbito da exterioridade, daquilo que aparece à *superfície* do decurso da existência, no quotidiano da vida, que a «consideração comum» fixa o seu olhar. Neste sentido, a «consideração comum» não pode senão ater-se às informações do indivíduo sobre si mesmo (afinal, ele será quem melhor sabe de si).

Assim, a adesão à exterioridade da «consideração comum» traduz-se, mais especificamente, num “voto de confiança” na consciência de si do indivíduo. Com isso, a «consideração comum» *presume ingenuamente que o indivíduo tem um acesso transparente ao fundo de si mesmo, uma abertura imediata à raiz das suas motivações existenciais*. Ela considera que *cada um é critério de si próprio*: por si mesmo, feita

⁴⁸⁸Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 139-142.

abstracção de todo o mundo-envolvente, em isolamento, cada indivíduo e só ele *sabe de si o que é de si*, qual é a sua situação.⁴⁸⁹

Além disso, para a «consideração vulgar» *aquilo que se lhe mostra é-lhe suficiente*, ela não faz perguntas, ela toma as asserções do indivíduo como o efectivo estado-de-coisas, ela contenta-se com aquilo que se lhe dá a ver como se de facto estivesse totalmente dado, plenamente oferecido; ela pode elaborar sobre aquilo que lhe foi *ditado* pelo indivíduo, mas não tem ponto de vista para a possibilidade de algo que o indivíduo não lhe deu a conhecer porque ele próprio não tem conhecimento ou consciência disso.⁴⁹⁰

A compreensão comum sofre, assim, da mesma *rigidez* de que padece o ponto de vista do próprio indivíduo desesperado, do qual depende para se pronunciar. Para a «consideração comum», está tudo *à vista*, ela leva os enunciados *à letra*, as coisas “são como são”, *não há fractura* – muito menos há lugar para uma *rotura radical* – entre o imediato e o *sentido*. Neste sentido, a «consideração comum» é *crédula*: só considera, por assim dizer, o “visível”, o “lado de fora” das afirmações do indivíduo que se encontra no desespero. O seu olhar não vai para além disto, a sua visão é turva, desprovida de perspicácia e incapaz de interpretar eficazmente o acontecimento em questão.

A «consideração vulgar» tem pelo indivíduo essencialmente a mesma *consideração* que o indivíduo tem por si mesmo, ela *subscrive* inteiramente a ideia de que o indivíduo é o *critério de verdade de si mesmo*, de que ele *percebe a medida justa para si mesmo*, de que o indivíduo desesperado *pode exprimir adequadamente a situação em que simultaneamente se encontra*.

Todavia, esta consideração não tem em conta que a situação em que o sujeito se encontra pode, precisamente, *minar* por completo, “deitar por terra” a possibilidade de o indivíduo produzir uma consideração de si mesmo em que seja ele mesmo que esteja

⁴⁸⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 139: «A consideração comum do desespero fixa-se, pelo contrário, à aparência, e é, assim, uma consideração superficial, isto é, [não é] consideração nenhuma. Ela presume que cada homem deve, afinal, ser aquele que sabe melhor, por si próprio, se está no desespero ou não. Aquele que, então, diz que está no desespero, é tido como estando no desespero, mas aquele que julga que não está nele, também é tido como não estando nele.»

⁴⁹⁰ Porém, está aqui em causa que precisamente aquilo de que o indivíduo desesperado não é consciente – e, portanto, aquilo relativamente ao qual a «consideração comum» não tem qualquer conhecimento – constitui algo de tão essencial que tem a capacidade de *a transtornar* e de provocar um desvio, por meio de uma reviravolta, na compreensão habitual do fenómeno do desespero. A possibilidade de viragem na compreensão é inacessível à compreensão habitual do desespero.

presente na consideração (e não uma fantasia de si), uma vez que a sua situação *está a conformar* definitivamente a sua apresentação da vida, daquilo que faz nela, de quem é.

Noutros termos, a «consideração comum» crê que *situação e consciência que se presume ou julga ter da situação* se identificam, que são perfeitamente *ajustáveis, permeáveis* uma à outra. A «consideração comum» não compreende que, precisamente por motivo da permeabilidade da consciência do sujeito à sua situação, *a situação pode forçar em cada momento o fechamento e o obscurecimento da consciência* de si do indivíduo: assim, ele pode encontrar-se desesperado sem que o saiba, sem que consiga dizê-lo. A «consideração comum» falha à partida, porque não tem em conta que a situação do indivíduo não equivale à consciência que o indivíduo dela pressupõe ter, pelo que estar em desespero não significa ter-se efectivamente consciência de que se está em desespero, ou o desespero não se identifica com a consciência que pressupõe ter-se do desespero. O indivíduo desesperado está a ser determinado, na sua expressão relativamente à situação em que se encontra, pela própria situação, e isto sem qualquer “folga”, sem qualquer “margem de manobra” que lhe permita “*respirar fundo*” de si, experimentar *atenuação* ou *alívio* de si mesmo, ver-se a si mesmo sem afecção – o desespero compromete-o e compele-o instantemente, o acontecimento deste desespero é *total, configura a totalidade da apresentação*. Se é assim, o indivíduo não pode *estar como que sóbrio* perante si mesmo, de modo a poder *avaliar-se* a si mesmo na sua situação concreta, como se o seu *encontro* consciente consigo mesmo não *emergisse* precisamente *da circunstância de inconsciência*.

Além disso, a «consideração comum» está convicta de que as situações de *desespero* e de *não-desespero* são *imediatas, dadas, e rege a sua interpretação* na pressuposição da validade da «*intelectualidade*»: se o indivíduo julga saber ou conhecer que está desesperado, então é porque está realmente desesperado; mas se ele não se dá por desesperado, se ele presume conhecer que não está desesperado, então é porque não o está, então é porque não vive desesperado. Esta perspectiva dá como inteiramente assente e sem necessidade de mais justificações que “cada um sabe de si”: o indivíduo terá, na *primeira* pessoa, um *acesso privilegiado* a si mesmo, ele “saberá melhor do que ninguém” quem é, etc.; a «consideração comum» faz que o acontecimento do desespero se encontre em necessária relação de dependência com o *reconhecimento*, por parte do

indivíduo em questão, *da sua própria situação enquanto desespero*.⁴⁹¹ Noutros termos, o ponto de vista natural presume a impossibilidade do desespero e da inconsciência do desespero, ou assenta nas teses de que o desespero não é dialéctico e de que é um fenómeno da consciência. *O problema reside, então, na noção que o ponto de vista natural tem de «consciência».*

Em oposição à compreensão «comum», Anti-Climacus propõe uma consideração alternativa, a qual procura lançar luz sobre o fenómeno do desespero. O conceito de desespero da «consideração comum» não é o conceito de desespero de Anti-Climacus. Há entre a «consideração comum» e esta consideração, que lhe é alternativa, um mal-entendido basilar, pois ambas utilizam a mesma palavra para designar acontecimentos totalmente distintos do ponto de vista do sentido. A segunda compreensão considera que a situação de não-desespero *não é imediata*: para não estar em desespero, o indivíduo *tem que ter anulado* a possibilidade existencial de estar em desespero, ou *tem que eliminar* a cada instante a possibilidade de desesperar. A situação de ausência de desespero só existe no momento presente enquanto *erradicação* de cada vez repetida da possibilidade de *cair* em desespero. De acordo com esta compreensão, *o desespero corresponde precisamente ao imediato da vida, ou o “ponto de partida” da vida é desespero – é este e não outro o significado da vida natural: a totalidade da vida é desespero.*

A consideração alternativa de Anti-Climacus não só é uma consideração “nova” relativamente à «consideração vulgar», como deriva de e sustenta uma concepção antropológica radicalmente diferente: aquela que *«considera cada homem sob a determinação da sua mais elevada exigência: ser espírito»*, isto é, como síntese.⁴⁹² Pelo contrário, *o ponto de vista natural*, ou a «consideração vulgar», tem apenas em atenção *a perspectiva psicofísica*.

De acordo com o regime de sentido imediato, ou em conformidade com as *«categorias da sensibilidade»*, ou do ponto de vista natural, o fenómeno do desespero não só depende do seu reconhecimento como tal por parte do indivíduo que o sofre, como se encontra sempre em conexão com uma *afecção*, com um qualquer

⁴⁹¹Este é igualmente o ponto de vista habitualmente sustentado pelo indivíduo desesperado, motivo pelo qual ele *não dispõe também de perspectiva* para o seu próprio desespero: de facto, o seu natural modo de ver não provoca, antes *inibe*, a *ocasião* para que ele venha a descobrir-se a si mesmo como o sujeito que se consome de desespero – o indivíduo acredita em si mesmo.

⁴⁹²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 138.

“sentimento”, com uma *alteração imediata de si*, a qual *se sofre e é percebida* – quer dizer, não há desespero sem *sensação* de desespero.

Por conseguinte, ao indivíduo que não experimenta uma determinada modificação de si não ocorrerá perguntar pelo seu eventual desespero. No entanto, justamente porque o desespero é um fenómeno ligado à consideração do humano enquanto espírito (e não enquanto mera unidade psicofísica), a eficácia do desespero é *ambígua*: assim, aquele que não tem ponto de vista para o seu desespero está precisamente nessa situação que ignora.⁴⁹³ Psicofisicamente, não há qualquer quadro clínico do desespero, não é possível qualquer tipificação sintomática: de facto, na maior parte dos casos, o desesperado não sente indisposição, disfunção existencial, nenhuma anormalidade fundamental de si.

Com vista à explicitação de uma forma de consideração alternativa à consideração vulgar, Anti-Climacus estabelece a distinção entre as *doenças do corpo* e as *doenças do espírito*.⁴⁹⁴ Anti-Climacus opõe a «*consideração comum*» a um «*sentido muito mais profundo*»:⁴⁹⁵ ao contrário do que acontece com as doenças do corpo, as doenças do espírito *não são directamente reconhecíveis*.

Ao comentar a passagem do *Evangelho de São Lucas* sobre os dez leprosos que desejavam ser curados e pediram a Cristo que os livrasse das suas chagas, Kierkegaard escreve, numa das suas anotações, «*que as doenças do corpo, por si mesmas, se dão a conhecer*», se manifestam, e, por isso, aquele samaritano que acabou prostrado em terra, agradecendo a Cristo por lhe ter devolvido a saúde, nem sequer teria precisado de «*chamar a atenção de que estava doente*» – isso notava-se bem. A doença física – neste caso, a lepra – é imediatamente manifesta, “fala por si”. Aquilo que, contudo, não se tornou evidente, depois de os dez homens terem ficado limpos da lepra, foi a doença no espírito que *os outros nove* contraíram: a doença da sua ingratidão para com Cristo, por não terem voltado atrás, por não terem tornado a Cristo, mas antes Lhe terem voltado costas. Kierkegaard conclui: «*Aquilo que é perigoso nas doenças do espírito é*

⁴⁹³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 139: «Mas a consideração vulgar percebe muito mal o desespero. Entre outras coisas, [...] ignora completamente o facto de que não estar no desespero, não estar consciente de se estar nele, é justamente uma forma de desespero.»

⁴⁹⁴ Para a diferença entre doença psicofísica e «a doença para a morte» e sobre o carácter «para a morte» da «doença do espírito», v. §8, pp. 234 e ss., em que procurou considerar-se as doenças psicofísicas mortais e a doença espiritual mortal, ao passo que agora pretende ver-se a tipologia das doenças (do corpo ou psicofísica e do espírito) à luz do seu distinto modo de reconhecimento/diagnóstico.

⁴⁹⁵ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 139.

*justamente que é já necessário um certo grau de sanidade para se tornar atento e saber e confessar que se está doente.»*⁴⁹⁶

Ora, é precisamente desta *sanidade* que o desespero encoberto pelo imediato da vida se encontra *desprovido*: o desespero é aqui como que total, ou seja, o indivíduo tem à partida a sua existência depositada no interior da “cerca” do desespero, ele está desde logo fechado, “afundado” nele, pelo que *não tem modo de operar sobre si mesmo, não tem margem de relação consigo* que não brote do desespero; não há uma “folga” na sua relação consigo que *viabilize* momentos de vida de “não-desespero” – o sujeito não tem modo de relacionar-se consigo que não seja desespero, a sua vida parece estar completamente a circular na “calha” do desespero. Assim, é o desespero que *fomenta e produz* os contornos da vida do indivíduo, por mais “normais” e insuspeitos que estes aparentem ser, ainda que ele leve uma vida em tudo igual à dos outros indivíduos.

A percepção da situação do indivíduo desesperado parece provir de um *terceiro*, que Anti-Climacus designa de «*conhecedor da alma*».⁴⁹⁷ Aquilo que o médico é para a doença de teor psicofísico, é-o o «conhecedor da alma» relativamente à «doença do espírito». Tal como o médico do corpo e da alma é condição de possibilidade de detecção da doença, assim também o «conhecedor da alma» é *condição de possibilidade da e necessária para a revelação* do desespero àquele que não sabe do seu desespero: o médico põe os meios para que uma doença assintomática se torne patente – do mesmo modo, o «conhecedor da alma» induz a angústia no indivíduo, procura levantá-la nele, para que a angústia possa procurar por todas as possibilidades do desespero (nesse momento, a imediatez é aprisionada por algo que desconhece, pelas possibilidades, “vazias”, de reflexão da angústia).⁴⁹⁸

Só o médico está em condições de examinar o indivíduo, porque dispõe de um ângulo de observação diverso do do paciente, o qual se alimenta de uma «*concepção determinada e desenvolvida*» da doença. Para que a actividade médica seja eficaz, o

⁴⁹⁶Cf. NB13:34, SKS 22, p. 295. A analogia de Kierkegaard talvez não seja perfeita: de facto, nem todas as doenças do corpo se vêem a *olho nu*, ou apenas mediante um *saber genérico* sobre as doenças – são, no entanto, visíveis para o médico *especialista*, ou para o analista, à luz do microscópio, etc.

⁴⁹⁷*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 140: O conhecedor da alma «sabe o que é o desespero».

⁴⁹⁸Sobre a noção de angústia, v. §4, pp. 73 e ss.. Tal como não está em condições de “criar” (produzir originalmente) a angústia no sujeito, o «conhecedor da alma» não pode também produzir o reconhecimento do indivíduo, quer dizer, não está nas suas mãos que o indivíduo que se encontra em desespero aceite a notícia do seu desespero, que se veja a si mesmo como desesperado, que reconheça o desespero como a sua situação e que compreenda as implicações desse reconhecimento para a tomada de rumo na sua vida.

médico deve dispor de um olhar mais agudo, de uma amplitude de consideração tal que alcança o que é desconhecido do indivíduo comum; é em função do conhecimento da doença que o especialista determina o estado de saúde do indivíduo.

As afirmações do indivíduo dependem de uma concepção de saúde/doença que não se identifica com a compreensão mais profunda que o médico tem da saúde e da doença, à luz das quais este avalia o estado de saúde de cada indivíduo. Nesse sentido, o médico “relativiza” a auto-percepção do paciente, não se deixa contagiar por ela, pois a sua competência na matéria permite que descentre a sua atenção das declarações do doente, as quais podem estar em desacordo com o seu efectivo estado de saúde (ou por excesso, ou por defeito, ou por desadequação parcial ou por completa desadequação em relação ao seu estado de saúde; o doente pode sempre encontrar-se numa circunstância de contradição, ou porque é hipocondríaco – e, assim, não aceita que possa não sofrer de qualquer doença, tem que haver necessariamente algo de que sofra – ou porque sofre de uma doença insidiosa, pela qual não dá).⁴⁹⁹

No entanto, diferentemente do que acontece com a concepção psicofísica do humano, a aceção do desespero do «conhecedor da alma» assenta numa compreensão espiritual do si próprio; esta compreensão faz-se acompanhar da exigência de uma *transfiguração da categorização da existência*, que o desesperado não está em condições de descobrir por si e unicamente a partir de si mesmo – por isso, é indispensável o seu contacto com o «médico da alma».

Todavia, a comunicação de um diagnóstico (o fornecimento de uma dada informação) não é suficiente para que o doente se veja como paciente da doença detectada, *não chega para que o indivíduo se compreenda a si mesmo no diagnóstico* do médico – é igualmente precisa uma *resposta* do doente, é necessário que ele se reconheça na classificação do médico. De facto, o *reconhecimento da doença* é, neste

⁴⁹⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 139-140: «O médico, pelo contrário, considera a doença de um outro modo. E por quê? Porque o médico tem uma concepção determinada e desenvolvida acerca do que é ser saudável, e, de acordo com esta, examina a condição de um homem. O médico sabe que tal como há uma doença que é apenas fantasia, há também uma saúde assim. Por isso, neste último caso, ele toma, primeiro, medidas para conseguir que a doença se torne patente. Em geral, o médico, justamente porque é médico (aquele que é competente em matéria de conhecimento) não tem fé incondicional na afirmação de uma pessoa acerca do seu estado de saúde. Se aquilo que cada um dissesse acerca do seu estado de saúde – se é saudável ou doente, de que sofre, etc. –, devesse ser algo em que se confia incondicionalmente, então ser médico seria uma ficção. Pois um médico não tem simplesmente de prescrever remédios, mas, antes de tudo, conhecer a doença, e, assim, saber, novamente, antes de tudo, se o suposto doente está verdadeiramente doente ou se o suposto homem saudável está talvez, na realidade, doente. Também é assim com a relação do conhecedor da alma com o desespero. Ele sabe o que é o desespero.»

sentido, necessário à cura: tem que ser possível o reconhecimento do diagnóstico por parte do paciente (o qual não é «conhecedor da alma»), e que este possa compreender que não está são, mas, na verdade, mortalmente doente – quer dizer, tem que ser possível que a doença se torne *patente* para o ponto de vista do sujeito em questão.⁵⁰⁰

No entanto, ao sofrer da «consideração vulgar», o ponto de vista natural não está, de facto, em condições de dar razão ao médico, na medida em que não é conhecedor das determinações que o médico utiliza para o discernimento da patologia. Assim, o indivíduo transporta um conjunto de pressuposições consigo, as quais se traduzem num complexo de doenças “aceitáveis” para si; além disso, fazendo fé do imediato da vida, o indivíduo identifica aquilo que se passa consigo, ou *o que* sente passar-se consigo, *com o sentido* daquilo por que passa, originando, assim, uma confusão de níveis de compreensão (está desesperado se se sente desesperado, não o está se não se sente desesperado), uma consideração de si romba e errante, de “vistas curtas”.

Esta consideração funda-se na *presunção de completude* do ponto de vista (o qual se tem a si mesmo por absoluto, ainda que explicitamente o rejeite). O sujeito é “tolerante” às opiniões de muitos outros, mas não suporta a visão que o médico sustenta acerca de si (ele questiona a licitude do médico para se “meter” na sua vida, quando há tanto que não sabe acerca dele, quando o médico “não o conhece”) – quer dizer, o sujeito declara a *incompetência* do médico com base na *reivindicação do acesso privilegiado a si mesmo*.

Realmente, tem-se a noção imediata de que é o próprio indivíduo que dispõe de uma peculiar forma de abertura a um domínio que só para ele está plenamente acessível (e que se encontra escondido de qualquer outro): o âmbito da interioridade. Por conseguinte, é precisamente o próprio indivíduo que dispõe da mais originária forma de

⁵⁰⁰Para poder despertar-se a consciência de algo que vive inadvertidamente num indivíduo, é preciso que haja uma peculiar forma de comunicação entre o «médico» e o «paciente», ou que o médico tenha também que encontrar-se, de certo modo, no próprio interior do indivíduo, ou que algo da possibilidade de que o médico fala possa ser *acordado* nele. Trata-se de saber como pode um terceiro ter um acesso ao sujeito que seja mais agudo que o do próprio sujeito a si mesmo. O contacto entre o «médico do espírito» e o paciente dá-se, habitualmente, por meio do *escândalo* («*Forargelse*»): de facto, ao ser tido por desesperado, o sujeito fica normalmente ressentido, isto é, ao reconhecer-se como desesperado, ele não quer reconhecer-se como desesperado – então, tomado de desespero, o desesperado “rasga a receita”, corre para um outro médico em busca de um diagnóstico mais favorável, com que mais simpatize, para acreditar nele, ou deixa passar o tempo, até, que, por fim, se esquece da doença que carrega (ou seja: é porque se escandaliza que o ponto de vista natural não dá razão ao médico, arvorando-se, assim, em “mais médico” que o «médico do espírito», ou em único especialista no conhecimento de si próprio).

contacto consigo mesmo e, a haver outros que têm proximidade com aquilo que se passa num indivíduo, é porque este lhes “abre a alma”, é porque já deu a conhecer de algum modo quem é – assim, o acesso de terceiros ao interior de uma pessoa é sempre um acesso condicionado, concedido, mediado.

Afinal, quem preside ao seu acontecimento, a instância máxima de si é o próprio sujeito, que se acompanha sem descanso a si mesmo, está em permanência a vigiar o seu acontecimento, é um “espectador” contínuo de si. Quer dizer, o sujeito julga que, em relação à sua interioridade, só ele mesmo pode saber o fundamental; deste modo, torna-se inadmissível a aceitação de que outro tenha conhecimento da própria situação (sendo que o próprio a desconhece), de que outro saiba mais do sujeito do que ele de si mesmo.

Em suma: o doente de desespero, ao subscrever a «consideração vulgar» do desespero, não pode reconhecer-se como desesperado, ou porque não dispõe das categorias que o habilitariam a tal,⁵⁰¹ ou porque, tendo algum contacto com elas, as recusa (isto é, porque se escandaliza).

De facto, a «consideração vulgar» aplica à consideração do desespero as mesmas categorias que utiliza na consideração de uma doença psicológica – por isso, chama ao desespero sentido, por exemplo, depressão –, mas só o «médico da alma» pode garantir se a depressão de alguém é, na realidade, desespero ou não. O desespero não é um «abatimento transitório», não se confunde com o “estar em baixo”, nem com a experiência de um «despedaçamento» ou estilhaçamento interiores, sem mais.⁵⁰² Todavia, o «conhecedor da alma» pode assinalar desespero nesses acontecimentos, não contudo com origem naquilo em que o paciente o tende a localizar, não com a “causa” que o paciente identifica como a origem do desespero. Pode, sim, haver desespero a acompanhar esses acontecimentos, todavia não em virtude daquilo que o paciente pensa “detectar” em si, mas em virtude de algo que o paciente não decifra nem está em

⁵⁰¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 139: «[...] a consideração vulgar percebe ainda muito menos aquilo que é o espírito (e sem isso também não pode perceber-se o desespero) [...]».

⁵⁰² *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 140: «Deve, nomeadamente, observar-se que, num certo sentido, também não são sempre os desesperados que se dizem sê-lo. Pode, de facto, afectar-se [estar em] desespero, e pode haver engano e confundir-se o desespero, que é uma determinação do espírito, com todo o género de abatimentos transitórios, dilaceração interior, que voltam a passar sem levar ao desespero. Entretanto, o conhecedor da alma também toma isto como formas de desespero; ele vê muito bem que é afectação – mas precisamente esta afectação é desespero; ele vê muito bem que este abatimento, etc., não tem grande significado – mas precisamente isto, que ela não tenha nem adquira grande significado, é desespero.»

condições de descobrir, pois ele não possui o “método de avaliação”, o qual está nas mãos do médico.⁵⁰³

A «consideração vulgar» e a habitual consideração do próprio desesperado, que vive também a «consideração vulgar» do desespero, não têm em conta a – porque não têm noção da – estrutura dialéctica do acontecimento do desespero e de todas as determinações aí envolvidas, as quais pertencem essencialmente à existência humana compreendida sob a sua determinação espiritual. De modo que a questão fundamental é, mais uma vez, a da *consciência*.

Em sentido estrito, no decurso espontâneo da vida *não há consciência do desespero, não porque não haja desespero (tal é a convicção do ponto de vista natural), mas porque não há consciência (embora exista a presunção de haver consciência)*. Noutros termos, o desespero só pode ser universal e inconsciente porque não há consciência de si no sentido imediato (ou, por outras palavras, porque o imediato humano sustenta a «consideração vulgar» do desespero). Quer dizer, o imediato da vida é o estado de inconsciência de si, de tal modo que, para o inconscientemente desesperado, o desespero (de que não sabe) é tão-só o sabor (agradável ou desagradável) da própria vida.

No entanto, não se compreende como pode haver desespero inconsciente, se, nos termos de Anti-Climacus, *o desespero é uma determinação da consciência*. Na tradição do comentário, houve quem objectasse que a argumentação de Anti-Climacus é logicamente irrefutável: se alguém afirma que não se encontra no desespero, pode de cada vez responder-se que esse sujeito está no desespero, apenas não sabe disso.⁵⁰⁴ Nesse sentido, só há desespero inconsciente para um ponto de vista exógeno que é, alegadamente, consciente do que é o desespero, ou que dispõe da categoria que é o crivo dessa qualificação. De facto, num certo sentido, não se pode afirmar, sem mais, que alguém que não sabe estar em desespero está em desespero, na medida em que o sujeito,

⁵⁰³ Aquilo que está em causa é a relação do sujeito ao que lhe sobrevém: o sujeito pode relacionar-se de modo desesperado à sua depressão ou pode viver a sua doença conferindo-lhe igual significado ao de uma tendinite, ou de uma dor de dentes, na medida em que encontra um sentido mais profundo para além dela, o qual se constitui como o único refrigério. Cf. MARINO, G., “Despair and Depression”, in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, p. 124: «The simple and automatic relation between mind and body gives rise to psychological states, but the spirit or self emerges in the way that we interpret and relate ourselves to those states.»

⁵⁰⁴ Cf. GORDON, H., “A Rejection of Kierkegaard’s Monism of Despair”, in PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, vol. 19, Macon, Mercer University Press, 1987, p. 240.

para si mesmo, não está em desespero. Todavia, a inconsciência do desespero não tem por que corresponder à inexistência do desespero, mas apenas ao seu escondimento. Na realidade, o desespero define-se sempre pela sua relação à consciência – o inconscientemente desesperado também tem uma relação à consciência, mas esta relação à consciência não é consciente de si (noutros termos, para o inconscientemente desesperado, o desespero não existe para si enquanto tal).

Na tentativa de compreender como é possível haver um desespero inconsciente, comece por se explicitar uma distinção operada por Anti-Climacus. Poderia pensar-se que o sujeito não é consciente do próprio desespero meramente porque não dispõe de uma *noção precisa* do desespero, de modo que não tem forma de se avaliar a si mesmo à luz dessa categoria. Ora, Anti-Climacus distancia-se deste entendimento, ao apontar para a diferença entre o desespero considerado *do ponto de vista do conceito* e o desespero considerado *do ponto de vista existencial*: talvez possa ter-se o conceito exacto do desespero, mas tal não implica que aquele que, estando a par da noção de desespero, sofre de desespero se reconheça a si mesmo no conceito de desespero – a concepção adequada do desespero não envolve consciência de si (ou consciência de desespero). O indivíduo tem, assim, uma compreensão meramente reflexiva do desespero, mas não compreende que ele mesmo é paciente desse desespero de que conhece o conceito de cor (quer dizer, o sujeito não se reconhece a si mesmo no conceito) – assim, o sujeito não se sabe a existir sob o poder do desespero de que tem a noção ou a compreensão “intelectual”.⁵⁰⁵ O indivíduo não tem, assim, consciência de si, apesar de haver um conceito de desespero disponível para ele, de modo que o problema não radica no conceito, mas, como sempre, na *consciência*.⁵⁰⁶ Noutros termos, o desespero não pertence à concepção objectiva, mas à *concepção subjectiva*.

⁵⁰⁵Efectivamente, o *reconhecimento* do desespero como doença que afecta o próprio «eu» depende da obtenção de uma compreensão alternativa, ou de que se disponha de categorias que não são parte integrante do horizonte natural, as quais correspondem a uma inversão do sentido das categorias existenciais naturais: assim, aquilo que é habitualmente considerado «infelicidade», aquilo que é «o maior mal» é, por fim, mero «gracejo». A puerilidade do indivíduo identifica-se com a ignorância relativa àquilo que é o mais danoso para si mesmo; a maturidade corresponderá, então, a uma inversão da compreensão. Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 124-125.

⁵⁰⁶Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 145: «O desespero deve ser considerado principalmente sob a determinação: consciência. O ser ou não consciente do desespero é a diferenciação qualitativa entre desespero e desespero. Certamente todo o desespero é, do ponto de vista do conceito, consciente. Mas de aí não se segue que aquele no qual ele existe, aquele de que, no rigor do conceito, se pode dizer [que está] desesperado, seja ele próprio consciente disso. Desta forma, a consciência é o decisivo.»

No fundamental, o problema está, mais uma vez, em saber que é que quer dizer *consciência*. Em razão do humano ser uma síntese, a consciência não consiste na relação do intelecto ao sujeito – quer dizer, na consciência não está em causa um conhecimento em sentido objectivo –, mas nela trata-se, antes, do contacto entre os momentos imediato e ideal constituintes do indivíduo humano. Porque este «choque» de determinações não está naturalmente dado, o indivíduo não sabe, efectivamente, quem é.

Quer dizer: por um lado, do ponto de vista formal, só há transparência (isto é, o indivíduo só sabe quem é) quando o pensamento (a determinação ideal) corresponde ao «ser» (isto é, ao imediato), ou seja, quando as categorias em que o indivíduo pensa (e se pensa) são aquelas em que vive (quando há uma síntese positiva entre os termos constituintes da «unidade negativa»); mas, por outro lado, precisamente na medida em que se é uma síntese, não se pode saber disso mediante o pensamento (em última instância, nunca se sabe quem se é). Por outras palavras, em virtude de ser uma síntese, o indivíduo não pode estar seguro de quem é, quer dizer, não pode possuir de si uma “evidência conceptual” (na linguagem vulgar), porque ele é nos dois momentos: o “conceptual” e o imediato, e o reconhecimento de um não assegura nunca o do outro – não há, portanto, garantia de haver consciência.

Se não há segurança de haver consciência é, portanto, possível um estado inconsciente do humano. No entanto, em primeiro lugar, aquilo que está em questão não é que haja indivíduos que têm consciência imediata de si, apenas não acontece terem consciência (segurança) disso, de modo que poderia haver consciência imediata de si, apenas não se saberia “com certeza” disso. Pelo contrário, aquilo que está em causa é que não há, *em caso algum*, consciência no momento puramente imediato da vida humana, de tal modo que pode afirmar-se que o estado natural do humano é o da *exclusão* da consciência.

Em segundo lugar, a ausência da referida garantia não justifica, ainda, a tese do desespero inconsciente – nela, não se trata de que o desespero inconsciente seja meramente possível na situação natural do humano (entre outras possibilidades), mas de que seja *universal*. De facto, como se viu anteriormente,⁵⁰⁷ o sujeito humano vive,

⁵⁰⁷Sobre o «comércio» e o «choque» das determinações, sobre o si mesmo imediato como inconsciência de si enquanto contradição, sobre o estado natural de exclusão da consciência, sobre o «em si» e o «para

espontaneamente, uma «troca» ou um «comércio» entre as determinações da imediatez e da idealidade, de tal modo que não há colisão entre ambos os momentos do ponto de vista, ou não há contacto entre o conceito e a realidade. Assim, o indivíduo não tem, efectivamente, qualquer lucidez sobre si mesmo: o sujeito não é quem pensa ser e não pensa aquilo que é, quer dizer, ele está interiormente cindido – noutros termos, ele vive o «comércio» sem contacto entre ambas as determinações da perspectiva. Por conseguinte, no decurso natural da vida, é-se uma contradição – é-se algo no imediato e algo de diferente no ideal – que não se apercebe de si como tal (isto é, que não tem consciência de si). O indivíduo é uma contradição – ou seja, é ele mesmo e o oposto de si mesmo de um só golpe –, é o ente no qual se dá a unidade dos opostos.

Ora, poderia pensar-se o seguinte: ainda que o estado do humano seja de *inconsciência*, tal não significa que seja *desespero*, quer dizer, pode haver inconsciência da própria situação sem que isso signifique que se esteja em desespero inconsciente. No entanto, está justamente em causa que, precisamente porque é inconsciente, o sujeito está realmente em desespero. Por outras palavras, o desespero não é um “atributo opcional” da inconsciência, mas a inconsciência é, em si mesma, desespero. De tal modo que *desespero e consciência se identificam formalmente quando há exclusão dos opostos*: no desespero, os opostos «comerciam» entre si (pelo que não há consciência), mas esse comércio constitui, precisamente, a consciência enquanto possibilidade.

Por conseguinte, o desespero tem uma natureza dialéctica, quer dizer, é uma determinação da consciência. Esta determinação da consciência pode manter-se escondida pelo facto de a unidade dos opostos não estar naturalmente produzida. Para retomar o que foi referido anteriormente,⁵⁰⁸ a contradição, que o sujeito é *em si*, só passa a ser no *para si* dela (isto é, na real unidade dos opostos), mas o *para si* não é consequência do nem criado pelo *em si*: *em si*, isto é, como contradição, o indivíduo é desespero (é inconsciência), mas, *para si*, na contradição, o indivíduo é consciência de si (ou seja, é consciência do desespero ou é consciência de si como espírito).

No desespero inconsciente, está em causa que o *em si* da contradição que sempre se é não é no *para si* dela, de tal modo que, a inconsciência do desespero é

si» da unidade dos opostos, cf. §5, pp. 96 e ss.. Procurar-se-á fazer um breve apanhado destes aspectos, na sua relação com o problema do desespero inconsciente; remete-se a sua consideração um pouco mais detalhada para as referidas páginas.

⁵⁰⁸V. nota anterior.

concomitante ao *adormecimento do espírito* (a atrofia das determinações da síntese, que não estão constituídas como tal).⁵⁰⁹ Este é o motivo pelo qual o auto-engano é possível: o desesperado não se sabe desesperado porque vive a fundamental discrepância entre o *em si* e o *para si*, ou porque o *para si* da contradição que ele é não está constituído como tal, e porque, ao mesmo tempo, julga existir no *para si* de si mesmo.⁵¹⁰

No entanto, por outro lado, porque o sujeito não tem consciência de si – isto é, porque não tem consciência do seu desespero – ele não está propriamente desesperado; existindo desespero, este não é no *para si* do sujeito, não foi trazido à consciência de si, pelo que, em certo sentido, o sujeito não está em desespero.⁵¹¹ Ou seja, pode haver desespero *em si* sem haver desespero *para si*. Na realidade, só há desespero quando o indivíduo se relaciona a si mesmo e põe ele mesmo o desacordo entre as determinações que o constituem. Há desespero no momento *em si* do sujeito (isto é, no «ser da vida»), mas o desespero, em sentido próprio, é posto pela consciência de si, isto é, pela consciência de que a própria situação é desespero. Daí o repto provocador do Juiz Vilhelm: «*Desespera!*».⁵¹²

Em suma: a inconsciência é sempre desespero (ainda que nem todo o desespero seja inconsciente), de tal modo que a inconsciência constitui o momento *em si* do desespero (ao passo que, consciente de si, o indivíduo começa por viver o momento *para si* do desespero). O que, note-se bem, não significa que o momento *para si* do desespero crie o desespero (quer dizer, que produza as próprias instâncias que se confrontam), mas que apenas o *descobre* (de facto, ao desvendar o desespero, o indivíduo compreende que a convicção de consciência, que sustentava, não era senão produto da ausência de consciência). Quer dizer: o momento *para si* do desespero não

⁵⁰⁹Sobre a noção de adormecimento do espírito, v. §4, pp. 70 e ss..

⁵¹⁰Na realidade, só no momento em que o eu conquista para si mesmo a sua determinação espiritual, se transfigura, só no instante em que a existência é recategorizada é que o indivíduo reconhece que, afinal, *estava* em desespero; o reconhecimento da situação de desespero inconsciente só é possível *depois* de se emergir dela. Nesse momento, compreende-se também o *juízo desesperado* que se tinha sobre a vida na sua totalidade, segundo o qual a sua vida não era desespero. Como é lógico, a consciência da situação própria como desesperada, no sentido em que o é, não pode nunca ser contemporânea com a total inconsciência dela. O indivíduo só sabe do seu desespero no momento em que “cai em si”.

⁵¹¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 157: «Quando, assim, a carência de consciência está no máximo [grau], o desespero está no menor grau. Se alguém pode legitimamente designar um tal estado por desespero, é, pois, quase uma questão dialéctica.»

⁵¹²«O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 203. Tenha-se em conta que a tese do Juiz pressupõe não só que a consciência do desespero inicia (e já é o começo da) cura, mas sobretudo que a consciência do desespero (e, portanto, o próprio desespero) é activa. E é por isso, porque o indivíduo começa a relacionar-se activamente consigo mesmo, que ele pode sair do desespero.

gera o momento *em si* do desespero, mas constitui-o *formalmente* (isto é, na identidade que lhe corresponde). Nesse sentido, é apenas no *para si* que o *em si* do desespero adquire a identidade que lhe é própria (o que não significa, insista-se, que o momento *para si* produza o desespero a partir do nada).

Ora, a inconsciência, do ponto de vista da relação do sujeito a si mesmo, identifica-se com a incurabilidade do ponto de vista existencial – ninguém procura curar-se de algo que desconhece trazer em si. De facto, a doença do desespero alimenta-se de um si mesmo que esvazia da consciência de si mesmo, de modo que, não exalando o que tem de próprio, a vida se encontra carcomida de sentido. Ora, o desespero inconsciente tem, como factor agravante, o facto de *não doer* (de não se fazer sentir, de tal modo que se vive sem se dar por isso), de não provocar, aparentemente, qualquer corte entre o si mesmo e o aviamento da vida – o indivíduo é um moribundo e não se dá conta disso. Alheado da sua situação, o sujeito pode viver imerso no atarefamento da vida; porém, a doença que corre nas veias da sua vida vai dirigindo o indivíduo para a mais profunda morte da consciência em si, de forma que o indivíduo se encontra, de facto, a “cavar a sua sepultura” no sentido espiritual. E, assim, ao mesmo tempo que está a morrer no desespero, o indivíduo pode estar convencido de estar a “realizar-se” na vida, “em busca da felicidade”, de estar a tomar uma “atitude proactiva” em relação ao seu destino.

Deve explicitar-se que a inconsciência não é a única modalidade de ocorrência do desespero. Na realidade, são possíveis vários “níveis” de desespero, de modo que pode falar-se de uma gradação entre a máxima inconsciência e a consciência máxima do desespero. Isto é expresso pelo próprio título da obra de Anti-Climacus: como se viu, o desespero é, nas suas palavras, «a doença para a morte». A preposição «para» («*til*»),⁵¹³ aqui empregue, parece fazer alusão ao movimento em direcção a algo enquanto constitui um ponto de chegada ou fim. Nesse sentido, a expressão de Anti-Climacus significa a doença que *conduz*, que *leva* à morte, que provoca a ou que é responsável pela morte; assim, o desespero está sempre já tomado pela morte, está sempre já sob o domínio dela – a morte pertence ao “ser” do desespero, para dizê-lo de algum modo. No entanto, este não é o único sentido envolvido em «*til*». Na realidade, nesta preposição está envolvida a possibilidade da *escala do desespero*. Se há um movimento em

⁵¹³ *Ordbog over det Danske Sprog*, <http://ordnet.dk/ods/ordbog?select=til,2&query=til>, à data de 02-11-2015.

direcção a um fito, há um percurso que desagua nele; esse percurso envolve, por sua vez, diferentes níveis de aproximação à meta. O «*til*» exprime, assim, a *gradualidade* na aproximação ao “ponto em direcção ao qual” do desespero – e vinca, indirectamente, a progressão da consciência (dado que, como se verá, o desespero propriamente afim da morte é consciente de si no máximo grau possível).

Antes de se percorrer os *matizes* da situação do desespero no que diz respeito à (in)consciência dele, de acordo com a *escala do desespero* apresentada pelo autor de Kierkegaard, torna-se necessário proceder a alguns esclarecimentos preliminares.

Em primeiro lugar, note-se que a escala do desespero é uma escala da consciência: esta escala tem como medida a consciência de si que é contemporânea do acontecimento do desespero (e não a consciência do desespero considerado “em si mesmo” e “por si mesmo”, por assim dizer). Por conseguinte, *a escala do desespero* é, concomitantemente, *a escala da consciência de si*. Do ponto de vista formal, não poderia ser de outro modo, visto que desespero e consciência são pares dialécticos. Nesse sentido, *a escala do desespero* traça *os graus da consciência*, na medida em que alguém sabe de si como sujeito de desespero. Está em causa um incremento na consciência de si: trata-se de uma gradação entre um ponto mínimo de consciência de si, ou de máxima inconsciência diante de si mesmo, até um momento de máxima consciência de si. A *progressão da consciência* tem uma correspondência directa com a *intensificação do desespero*: quanto mais consciência de si, tanto maior o grau de desespero,⁵¹⁴ ou quanto maior consciência do seu desespero, mais intenso o desespero.

Em segundo lugar, esta escala pressupõe a determinação espiritual do humano. Noutros termos, só há uma escala porque há uma *medida* que a possibilita. A medida da escala é, precisamente, a determinação espiritual da existência. Sem a determinação «espírito», poderia falar-se do *desarranjo* da existência no seu todo, mas nunca de *desespero* – de facto, se há desespero em relação ao todo da vida, é porque há uma totalidade da qual se desespera: a saber, do si próprio. De facto, o desespero é a negação de uma forma específica de relação a si mesmo do indivíduo, ou de negação de interioridade. Vinque-se que o desespero não é uma “desordem” natural da vida (na compreensão técnica de natureza), não é algo que necessariamente “acontece”, mas é uma determinação da consciência, quer dizer, corresponde ao próprio modo de relação

⁵¹⁴ Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 157.

do indivíduo à contradição que naturalmente já é.⁵¹⁵ Deste modo, dar-se conta de que se está em desespero não envolve nunca uma mera notícia disso, mas corresponde, antes, a um contacto consigo próprio, quer dizer, a aperceber-se de si próprio enquanto tal, a estar atento ao sentido de si, com uma intensidade fraca ou forte.

O natural humano existe entre as possibilidades extremas de uma quase bestial estupidez e de uma consciência diabólica. Assim, quanto à consciência, a vida acontece no “intervalo” de múltiplos e complexos matizes claro-escuros. Por motivo da *proporção directa* entre o grau de consciência de si e o grau de desespero, o grau de maior estupidez natural, ou de menor consciência de si, ou de inconsciência de si, é também o grau de menor desespero.⁵¹⁶ Trata-se, aqui, como que de um estado de rudeza, de imbecilidade, de cretinismo natural. Vive-se em ignorância “feliz”. Está-se numa situação sem o mais remoto conhecimento de si, sem qualquer noção da situação: não se sabe que se está em desespero. Porque não há consciência de si, ou apenas um mínimo de consciência de si, torna-se difícil afirmar que há desespero, porque, na realidade, não há desespero *para si*. No entanto, *há*, de facto, *desespero*: não é que o indivíduo não esteja em desespero, simplesmente, ele não sabe disso. O desesperado não está lúcido; a sua consciência de si encontra-se suprimida; *para si*, ele não se encontra em desespero – mas há desespero *em si*.⁵¹⁷

Em ignorância de si, o sujeito encontra-se na situação contraditória de ter uma relação natural consigo mesmo, sem que, no entanto, a relação que tem seja consigo em sentido estrito – há uma *relação natural (ou imediata)* consigo que não é, propriamente, *consigo*. Falta o conhecimento de si, o qual não se constitui por meio de uma relação de conhecimento (especulativamente, de modo teórico), mas antes e unicamente mediante uma relação de consciência. Todavia, justamente em virtude de manter uma relação imediata a si mesmo, o indivíduo pode atravessar a vida sem se dar conta de que lhe falta algo de essencial na relação a si mesmo, de modo que pode nunca vir a cair em si.

Neste momento de si mesmo, o contacto do indivíduo consigo mesmo é meramente *epidérmico*. O sujeito conhece-se a si mesmo pelos talentos que tem, pelas inclinações naturais, pelas relações que estabelece com outros (se é amado, detestado,

⁵¹⁵Sobre a identificação de «espírito» com as determinações «consciência», «si próprio», «interioridade», v. §§12-14.

⁵¹⁶Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 157 e ss..

⁵¹⁷Assim, o indivíduo parece poder ser, na vida, o mero “jogo de desequilíbrios” do ser da síntese.

ignorado), pelos resultados que tem nas tarefas que leva adiante, pelo modo como se sente na vida, etc. A forma de se haver consigo está em função do valor que dá a cada uma das relações que o constituem e do êxito/malogro delas (se algo a que se dá muito valor não “vai bem”, então “deprime-se”, julga-se que se é “uma nulidade”, ou que “os outros” são uma decepção, ou fica-se com fraca “auto-estima”, etc.). Aqui, o sujeito conhece-se a si mesmo pela *exterioridade* e está, desde logo, conformado por esta forma de aparente autoconhecimento.

Neste patamar da vida, a ausência de relação *consciente* a si mesmo encontra-se mascarada por uma *relação natural a si mesmo totalmente absorvente*, quer dizer, é motivada pelo facto de a vida imediata se apresentar de cada vez como uma totalidade (aparentemente) impregnada de significado. De facto, a relação natural a si mesmo parece esgotar por completo todas as possibilidades de relação do si a si mesmo: ela ocupa integralmente o sujeito, ele trá-la a cada instante “nos braços”. Por este motivo, acontece naturalmente que o indivíduo permanece *sem presença de si* em sentido próprio sempre que consiga aderir à vida (isto é, quando a vida “corre bem”): sem qualquer contracorrente, sem qualquer resistência “de maior” ao movimento de inércia natural, ele “segue” na vida como até então.

Na realidade, o inconscientemente desesperado tem uma relação a si mesmo, uma relação à sua situação que não é de consciência, mas *de angústia* pela ausência de consciência de si ou pela sua «*carência de espírito*». O indivíduo do imediato ou o homem natural tem consciência do exterior, mas «um mínimo» de consciência de si: ele tem consciência de si até àquele limiar que, justamente, lhe permite ter consciência do exterior e de si a existir, deposto, nesse exterior de si. Deste modo, a *ignorância* do desespero inconsciente esconde ou tem consigo um *saber* justamente acerca daquilo que ignora e que, por si mesma, *não traz nem parece estar em condições de chamar à consciência*. A relação do desespero inconsciente à consciência anuncia-se, assim, na *angústia* da «*carência de espírito*» – *não, porém, enquanto relação de consciência*. Na inconsciência, o desespero acontece sob a peculiar forma da «*carência de espírito*»: é precisamente de espírito que se carece para que se possa tornar consciente de si e, no mesmo momento, iniciar o percurso de saída do desespero.

Anti-Climacus dá vários exemplos desta relação imediata à vida na «*carência de consciência*» ou na «*carência de espírito*», os quais assentam na tomada do rumo da exterioridade (na avaliação do decurso da vida) como indicador de significado

existencial. Do ponto de vista natural, identifica-se *o ser-se feliz* (a determinação «*Lykke*») com o facto de se *ter sorte*, e é assim feliz alguém a quem as coisas “correm bem”, que tem “o destino a seu favor”, que tem “a sorte do seu lado”, cuja prova é a de que tem uma vida “conseguida”. Considera-se como emblema de felicidade a «*juventude feminina*», totalmente posta no presente de si mesma, livre dos cuidados e preocupações que fazem sulcos no rosto e carregam a vida, como «*pura paz e harmonia e alegria*».⁵¹⁸ Aqui, mede-se a felicidade (a sorte) que se tem na vida pela *agradabilidade* dela para nós; identifica-se a felicidade com uma sensação ou sentimento aprazíveis relativamente à totalidade da existência ou ao facto de se estar vivo, e daí se depreende que a vida se encontra a ser “bem vivida”. Isto é: *que uma pessoa se esteja a sentir bem na vida não pode ser senão sinal de que nela se está a cumprir como quem realmente é*. Não se considera aí, todavia, que isso é mesmo e só “pura sorte”, e que por si mesma *a sorte não tem condições para preencher o requisito de sentido de uma vida* (por isso mesmo se tem má sorte, o facto é que a sorte muda). Tal como o tempo passa, assim também a felicidade assim compreendida pode, sem mais, converter-se em infelicidade (tal como tem sorte na vida, o indivíduo pode passar a ter azar na vida, pode passar a ser alguém a quem a vida não “sorri”, a quem “tudo corre mal”, a quem “só faltava agora” acontecer mais isto ou aquilo, etc.). *Ter sorte* é “pura sorte”, corresponde a *um golpe da vida* e não a um feito do indivíduo – os “ventos” da sorte podem mudar a qualquer instante. Ser-se feliz corresponde, neste sentido, a uma mera casualidade: é assim como poderia não sê-lo. Acontece que a pessoa que vive da sorte faz que *a apresentação fundamental da sua vida* dependa essencialmente de *uma peculiar característica da sua vida*.

A vida está na dependência de uma *condição* que se encontra no exterior de si – e isso é desespero, tal como explicita o Juiz na segunda parte de *Ou/Ou*: «*Mas qualquer visão da vida [«Livs-Anskuelse»] que tenha uma condição fora de si é desespero*».⁵¹⁹ Deste modo, é o desespero que vive no mais fundo da felicidade («*Lykke*»). O desespero vive, insuspeitado, «*no coração da felicidade*».⁵²⁰ O desespero inconsciente toma em atenção aquilo que um indivíduo *tem* – riqueza, família, saúde, em suma, *sorte na vida* – mas não fixa o olhar numa ausência que há para lá disso tudo que se tem na vida, ou

⁵¹⁸Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 141-142.

⁵¹⁹«O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Formação da Personalidade», in *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 225.

⁵²⁰*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 141.

melhor, *desvia* o olhar disso mesmo de que carece e permanece na «*cave*»⁵²¹ de si mesmo, *consumido* de desespero, sofrendo a «*consumpção*»⁵²² do desespero. Se se lhe tirar tudo isso que ele *tem*, nada lhe fica de si mesmo. O «eu imediato» é, assim, «duvidoso», pois não encontra em si a certeza de si mesmo, uma vez que a definição da sua existência se encontra na dependência de um *terceiro*, o qual lhe é exterior e é ele mesmo mutável.

Uma outra possibilidade da «carência de espírito» corresponde à submersão completa do indivíduo *na vida quotidiana*, na «*determinação da trivialidade sobre a compreensão da vida*»,⁵²³ ou seja, no filistinismo.⁵²⁴ O indivíduo deixa «passar o tempo», abandona-se ao «*passar dos anos*»,⁵²⁵ como que construindo a sua vida sobre os “tijolos de ar” da inércia – porém, em virtude da letargia existencial ele não se transforma em si próprio a partir do interior de si próprio, apenas “deixa correr a vida” no seu carácter imediato. E essa manutenção e completa deposição no imediato da vida significam, do ponto de vista da interioridade ou da aquisição de si mesmo por si mesmo, uma *perda total de si*. No entanto, o próprio indivíduo que se mantém no ponto de vista imediato não tem consciência desta *lesão* – considera, contrariamente, que com o «*passar dos anos*» se deu uma melhoria da sua situação na existência, que está “melhor” do que antes, e que isso ele pode provar concretamente a partir de uma comparação entre o que sofria nas suas condições de vida de “antigamente” e a sua circunstância actual (agora, ao contrário do que acontecia na sua vida anterior, ele sente-se *seguro*).

Contudo, Anti-Climacus identifica esta circunstância com uma situação de «carência de espírito», a qual é *desespero*: o decurso da vida não é, no fundo, acompanhado de uma melhoria, mas antes de um afundamento na trivial forma de desespero da «carência de espírito». O desenvolvimento do indivíduo não foi real, mas somente aparente – de outro modo, ele teria amadurecido na «*consciência essencial do eu*»⁵²⁶ (e, pelo contrário, ele encontra-se agora adormecido para ela); ele não chega a nenhuma «*metamorfose na qual irromp[e] a consciência do eterno no eu*».⁵²⁷ O

⁵²¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 158.

⁵²² *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 134, 160.

⁵²³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 173.

⁵²⁴ V. §9, pp. 283 e ss..

⁵²⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 173.

⁵²⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 174.

⁵²⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 174.

indivíduo não é «*si próprio no seu acontecimento mais essencial*»;⁵²⁸ tem-se uma «*representação muito pobre de si mesmo*» e falta a consciência de si como espírito,⁵²⁹ isto é, falta ao sujeito saber que é um *eu* e falta-lhe saber que é um *eu eterno*. Quase se conhece a sua situação, mas depois imputa-se ao «exterior» a responsabilidade da sua «*indisposição*» – a consciência *quer «romper»*, mas encontra *barreiras* no interior do próprio indivíduo, que desse modo conserva «*uma obscuridade sobre a sua situação*»,⁵³⁰ em que é ele mesmo quem *produz* a escuridão. O desespero é pouco intenso, ou muito fraco, porque não há consciência.

O homem velho, que já *sentiu* o seu desespero, pode estar convencido de que agora, que já não o sente, já não está por isso em desespero, isto é, ele *toma a consciência do seu sentimento como o critério de verdade ou da realidade de si* – e pode, precisamente, estar caído na mais inconsciente forma de desespero. O indivíduo tem uma consciência pontual, *por lampejos*, nos *momentos críticos* da sua vida, mas *não no quotidiano* dela. Por conseguinte, *o indivíduo não é «pontual» diante de si mesmo, quer dizer, não é a sua consciência de si que preside, em cada momento, ao seu acontecimento*; a sua consciência *não tem uma continuidade essencial*, só se trata nessa vida de *actos isolados*, na ausência da determinação da totalidade da vida. Contudo, sem o *panorama* da sua existência, o sujeito não tem propriamente consciência de si. A sua inconsciência consiste num constante acto de *anestesia* da consciência na relação a si mesmo, que atravessa a vida no nada da sua inconsciência.

Deste modo, em «carência de espírito», o indivíduo tanto ignora ter um *eu* – quer dizer, não é consciente de si – como ignora, por isso mesmo, o seu valor *eterno*, ou que é um *eu eterno*, isto é, não sabe que é um indivíduo a cuja vida, tomada em sentido próprio, preside uma determinação ideal totalizante e insusceptível de permuta.⁵³¹

Considere-se, brevemente, a possibilidade do desespero *consciente*.⁵³² Ao contrário daquilo que se passa no inconscientemente desesperado, o sujeito do

⁵²⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

⁵²⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 158.

⁵³⁰ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 163.

⁵³¹ Sobre as noções de validade eterna do eu e de determinação ideal totalizante, v. §6, pp. 140 e ss. e §13, pp. 436 e ss., §15, pp. 540 e ss., respectivamente.

⁵³² O carácter de apontamento muito sucinto em relação ao tema do desespero consciente prende-se, nomeadamente, com o facto de este tipo de desespero dever ser reconduzido ao momento «para si» da consciência. Por outro lado, alguns dos modos existenciais de produção do desespero consciente procurarão ser analisados no § seguinte.

desespero consciente dispõe, embora em graus e intensidades diversos, de uma noção do que seja o desespero e tem uma impressão de si como alguém que está na situação de desespero. Há, portanto, por um lado, uma noção ou conceito de desespero que está disponível; mas, por outro lado, o sujeito pensa-se a si mesmo como alguém em desespero. Há uma *noção* de um estado e um *atestado* sobre a sua situação específica precisamente como sujeito desse estado.

No entanto, como procurou ver-se, há uma distinção entre o *conceito de desespero* e a *consciência do desespero*: que se tenha “à mão” um conceito de desespero não quer dizer que se tenha consciência de desespero. Quer dizer, é possível haver consciência (ter a noção) de se estar desesperado, por um determinado motivo, sem qualquer autêntica consciência do verdadeiro desespero sob o qual se encontra (como se alguém tivesse consciência de estar doente, mas identificasse a doença com o facto de ter uma gripe, desconhecendo sofrer de cancro). Nesse sentido, alguém pode encontrar-se num mal-entendido, ao *julgar ter consciência* do desespero, porque dispõe de uma qualquer representação do desespero. De facto, se se substituir a noção de desespero pela consciência do desespero, isto é, se se quiser que a noção valha como se fosse a própria consciência, *substitui-se* a consciência por um conceito e o sujeito livra-se, assim, da tarefa da consciência. O âmbito da representação do desespero é diverso do âmbito da consciência dele, motivo pelo qual o equívoco anterior é possível. Para que se seja consciente do seu desespero, é portanto necessário ter a correcta compreensão do que seja desespero, em primeiro lugar, e de que a própria situação é de desespero. Deve haver um *decalque* entre a certa compreensão de desespero e a consciência de desespero, isto é, *o indivíduo deve existir ele mesmo nessa noção*, ou deverá dar-se uma reflexão ou replicação da autêntica noção de desespero sobre a genuína compreensão sobre a própria vida – de outra forma, a sua compreensão será meramente intelectual, exânime.

Por conseguinte, a *consciência* do desespero está também totalmente *dependente da representação* exacta do desespero. No entanto, é dessa representação que o sujeito carece, pelo menos até certo ponto. De facto, o desespero só pode ser claramente visto sob a luminosidade do seu par dialéctico: o espírito. De modo que, sem a compreensão desta categoria, a consciência do desespero é sempre, de alguma forma, inconsciente.

De facto, habitualmente, tem-se consciência de si meramente «até um certo ponto».⁵³³ Sabe-se, calado no mais íntimo de si, do seu desespero. Vai-se tendo, com intermitências, a impressão de que se está em desespero. A consciência de si encontra-se num estado “pardacento”, crepuscular. Por vezes, repara-se nisso, mas logo esta impressão se faz desvanecer no ruído da existência. Não se quer assumir, não se quer olhar para isso que se traz no interior de si, não se quer enfrentar essa visão. Aquilo que se deseja é que a obscuridade em relação a si fosse total, que não houvesse mais qualquer pressentimento desse desespero, que ele não se fizesse ouvir, que não ameaçasse manifestar-se, que se silenciasse, mesmo que permanecesse no interior. Evita-se o contacto consigo, não se aprofunda nessa consciência, que promete mostrar o horror do desespero, que ameaça tornar presente o verdadeiro rosto na vida imediata, o que colocaria “sob a guilhotina” todo o sentido até então assumido para a própria existência. Na medida em que há alguma consciência de si, a «carência de espírito» é amortizada.

Finalmente, diz Anti-Climacus que não há homem que sofra de «carência de espírito» no momento do nascimento,⁵³⁴ isto é, a «carência de espírito» não é uma situação da «natureza» do indivíduo. Quer dizer, a «carência de espírito» não pertence à «natureza» do humano, como se o humano tivesse essa qualidade *em si mesmo*, *enquanto tal*, como se essa situação correspondesse ao seu ser em sentido estrito, mas é, antes, simultaneamente uma situação *contraída* e a condição em que sempre se nasce ou o estado natural do humano na compreensão não técnica de natureza. Assim, se é facto que, por um lado, a «carência de espírito» é a situação imediata do humano (e, nesse sentido, o sujeito está em desespero desde o momento em que nasce), por outro lado, esse modo de ser do humano não se identifica com a sua possibilidade de ser no sentido mais profundo (quer dizer, não corresponde à sua «natureza» enquanto tal, para dizê-lo de algum modo), pelo que, nesse sentido, é um estado contraído. Desta forma, não se nasce em desespero, ou em «carência de espírito» (isto é, não se é isso em sentido próprio, ou em sentido mais profundo), embora esse seja o estado primário (imediato) do humano. Por isso, sublinhe-se novamente, o desespero não é um efeito secundário

⁵³³Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 163. Isto possibilita várias ilusões de óptica: pode haver convicção de desespero em determinada região da vida, ou numa determinada situação vital, a qual pode não ter fundamento real – na realidade, o sujeito pode estar desesperado, sem que a sua consciência (parcial) detecte o “foco da infecção” em que se encontra alojado o desespero, por falta de clareza sobre si mesmo.

⁵³⁴Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 214.

irrenunciável da existência, não é, nesse sentido, uma doença “constitutiva” ou um “erro de programação” existencial.⁵³⁵ Trata-se, em última instância, da contraposição entre o *filistinismo do imediato da vida* e a «concepção ética da quotidianidade»⁵³⁶ dela: trata-se, no limite, de saber se o indivíduo terá a coragem para «reparar em si próprio»⁵³⁷ e arriscar ser si próprio, ser consciente, ser «espírito», tornando-se primeiramente consciente do seu desespero e, como consequência disso, dar a «reviravolta de infinitude»⁵³⁸ e apostar tudo de si numa *fundamentalmente nova proposta de sentido para si, com origem num novo «coração da vida»*.

Neste contexto, deve ainda mencionar-se o problema agudo da possibilidade da contemporaneidade entre a plenitude da consciência de si e o desespero, entre a posse de total clareza sobre si mesmo e a manutenção de si em desespero. Trata-se da «*subtil questão sobre se é possível que alguém seja capaz de estar desesperado com a perfeita consciência daquilo do qual desespera*».⁵³⁹ Dado que a consciência de si se opõe ao acontecimento do desespero como tal, pareceria, em princípio, que a consciência adequada de si – isto é, a consciência de si como espírito – corresponderia à erradicação do desespero. Quer dizer: a concepção adequada do desespero implica a concepção adequada do si, ou seja, pressupõe a posse da consciência de si, a qual é, justamente, o oposto do desespero. Todavia, se a consciência lúcida do desespero não “arranca” necessariamente o sujeito ao desespero – isto é, se desespero e consciência adequada de si forem possíveis –, então essa consciência é e, apesar disso, não é consciência de si em desespero.⁵⁴⁰ Além disso, pensar a possibilidade da simultaneidade entre a

⁵³⁵ Por conseguinte, o si próprio não é vítima do seu inconsciente, mas responsável por ele: o sujeito não tem consciência de si porque não tem vontade de consciência – dessa forma, ele é o causador da perda da noção profunda de si mesmo. O carácter imputável do desespero não pertence ao âmbito do presente trabalho. Cf. EVANS, C. S., “Kierkegaard’s View of the Unconscious”, in BERTUNG, B. (ed.), *Kierkegaard: Poet of Existence*, Copenhaga, Reitzel, 1989, p. 32: «The unconscious which is relevant is not what I shall call the unnoticed unconscious, but the unconscious which I do not wish to notice, or have chosen to ignore, or perhaps have made myself unable to comprehend».

⁵³⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 205.

⁵³⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 150.

⁵³⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 143.

⁵³⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 175, em nota.

⁵⁴⁰ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 162: «Portanto, o desespero consciente requer, por um lado, a verdadeira concepção do que o desespero é, por outro, requer clareza acerca de si mesmo, isto é, na medida em que a clareza e o desespero podem ser compatíveis. Em que medida a completa clareza acerca de si mesmo como estando em desespero pode conciliar-se com o estar em desespero, quer dizer, em que medida a clareza deste conhecimento e autoconhecimento não deveriam justamente arrancar um homem do desespero, tornando-o tão aterrorizado consigo mesmo, que deixaria de estar em desespero, isso não decidiremos aqui, nem mesmo tentaremos fazê-lo, dado que mais tarde encontraremos um lugar para toda esta investigação.» Kierkegaard não parece ter prosseguido com a consideração deste problema.

consciência adequada do desespero (entre a «*verdadeira concepção do desespero*»)⁵⁴¹ e a não-erradicação dele abre a porta à consideração de uma forma de transparência que não descansa na potência que nos pôs,⁵⁴² isto é, que se determina dialecticamente pela sua relação à determinação espiritual da existência e que é, simultaneamente, radicalmente contraposta a ela. Em todo o caso, parece estar em causa a mais demoníaca possibilidade da existência.⁵⁴³ Este problema voltará a ser focado no § seguinte, aquando da exposição do desespero de desafio.

⁵⁴¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 162.

⁵⁴² *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 130: «Esta é, a saber, a fórmula que descreve a situação do eu quando o desespero é completamente erradicado: ao relacionar-se a si próprio e ao querer ser si próprio, o eu funda-se de modo transparente no poder que o pôs.»

⁵⁴³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 157: «O desespero do demónio é o desespero mais intenso, pois o demónio é puro espírito, e, nessa medida, absoluta consciência e transparência.»

§11.

O desespero consciente: a consciência do desespero enquanto tal; o desespero que está consciente de ter um *eu*; o desespero que está consciente de ter um *eu eterno*.

***Desespero da fraqueza e desespero do desafio* enquanto modos existenciais de produção do desespero. Desespero da fraqueza: desespero sobre *algo* terreno ou desespero sobre *o* terreno. Desespero *do* eterno ou sobre si próprio: o acontecimento do «*fechamento*» («*Indesluttethed*») como desespero *de si próprio* do «eu». Desespero do desafio: querer ser si próprio no absoluto desprezo pela totalidade da existência.**

No desespero, o sujeito encontra-se *desafinado* com a própria existência, por assim dizer – há uma relação do indivíduo consigo mesmo, mas essa relação não é aquela que, em sentido estrito, haveria de ser para que o indivíduo se constituísse como quem é, não é uma relação “justa”. Como procurou ver-se, o estado habitual do humano é tal que se constitui como um impedimento a que haja uma queda do indivíduo em si mesmo, de forma que o desespero é, o mais das vezes, inconsciente.

Todavia, a emersão desta situação mais comum é possível, de modo que o sujeito pode passar a saber de si, quer dizer, pode conquistar alguma consciência de si mediante a consciência do seu desespero. Como referido, isto pressupõe que haja contacto entre a ideia (a noção, o conceito) de desespero e a situação do próprio indivíduo. Assim, se se dispõe da representação exacta do desespero e se se tem consciência de si como existente nessa representação, tem-se consciência do próprio desespero *enquanto tal*. Ora, na medida em que desespero e consciência são determinações dialécticas, a consciência do desespero enquanto tal não é senão um momento da consciência de si do sujeito, isto é, da consciência de que se tem um «eu»: neste estágio da existência, tem-se «*razão em como [se] está desesperado*» (tem-se «*clareza acerca de si mesmo*») e, simultaneamente, já se possui, mesmo que de forma incipiente, «*a verdadeira concepção do desespero*»,⁵⁴⁴ motivo pelo qual não se está por completo alheado de si mesmo (a ideia que se faz de si choca com a própria realidade individual). Por sua vez, a consciência de que se é «eu», presente no desespero

⁵⁴⁴ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 162.

consciente, implica necessariamente alguma noção de que se tem um «*eu eterno*».⁵⁴⁵ De facto, por um lado, a produção da consciência de si requer o contacto, no interior do sujeito, entre o momento eterno (isto é, inalterável, ideal) e o momento imediato que lhe são estruturais. De modo que a própria consciência (como choque de ambas as determinações) pressupõe o momento eterno (ou ideal) do próprio «eu». Todavia, se, do ponto de vista estrutural, é impossível erradicar o liame ao eterno, por fazer intrinsecamente parte do indivíduo, o mesmo não acontece na existência, em que o indivíduo procura lançar a determinação da eternidade «para fora» do horizonte existencial, expulsá-la do mapa da vida (para se livrar do eterno, o sujeito procura evitar a sua relação a si mesmo em sentido estrito, isto é, desespera). A consciência do desespero enquanto tal é, portanto, consciência do «eu» (consciência de si) e consciência do «eu eterno» (consciência de se ser um momento ideal como consciência do valor eterno do eu).

Na noção de «valor eterno» ou de «validade eterna do eu»⁵⁴⁶ está em causa que o sujeito não só não está em condições de expulsar todos os momentos ideais que o constituem e que parecem conferir-lhe sentido existencial (as determinações “x” + “y” + “z”, etc., como momentos que tornam a vida verdadeiramente significativa), de modo que deixe de haver qualquer momento ideal a pautar a condução da existência, mas que o indivíduo não está também em condições de prescindir de uma determinação de sentido (isto é, eterna) totalizante (quer dizer, que cubra de valor, de validade, a sua vida como um todo). É, por isso, existencialmente impossível não só que o indivíduo se reduza a – isto é, que identifique o sentido de estar vivo com – uma qualquer determinação ideal (“x”, “y”, “z”, etc.), como também que identifique o sentido vital com a soma de todas as determinações ideais que o constituem (“x” + “y” + “z”, etc.). De modo que é inviável que o sujeito se reduza ao trivial (a uma qualquer determinação de sentido, que apareça como tal ao sujeito, que tanto pode ser “x” como “y”) e também à adição de todas as trivialidades (de todas as determinações ideais). O sujeito não é,

⁵⁴⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 162.

⁵⁴⁶ Sobre a noção de «validade eterna do eu», v. §6, pp. 138 e ss.. Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 133: «Isto decorre do facto de o desespero ser uma determinação do espírito que se relaciona ao eterno no homem. Mas ele não pode livrar-se do eterno, não, nem em toda a eternidade. Ele não pode atirá-lo para longe de si de uma vez por todas, nada é mais impossível. Ele tem de, em cada instante em que não o tem, tê-lo atirado ou atirá-lo para longe de si, mas ele [o eterno] volta outra vez, isto é, em cada instante em que está em desespero, o homem contrai o desespero. Pois o desespero não se segue da relação discordante, mas da relação que se relaciona a si própria. E um homem não se pode livrar da relação a si próprio, tampouco como do seu eu, o que, de resto, é uma e a mesma coisa, pois o eu é a relação a si próprio.»

nesse sentido, comerciável, na medida em que a sua determinação para si mesmo não se identifica com qualquer outra determinação ou, até, com o conjunto total das determinações constituintes da existência. Quer dizer, na «validade eterna do eu» encontra-se implicada a noção de um infinito interesse por si do eu, e, note-se, de um infinito interesse por si enquanto sujeito portador de um sentido não trivial (quer dizer, de um sentido não identificável com determinações ideais regionais, nem com a soma, idealmente infinita, de todas as determinações ideais regionais que constituem a existência). Noutros termos: o sujeito não está nunca em situação de despedir o requisito de sentido inerente à própria existência enquanto tal. Para eliminar o «eterno» por meio da existência, o sujeito tem que fazê-lo a cada instante, de forma repetida, em cada momento (justamente porque é um momento estrutural do ponto de vista, o «eterno» não pode “desaparecer” nunca, de uma vez por todas, da perspectiva individual, mas pode tentar-se sempre de novo que ele seja silenciado).

Assim, o que está manifesto nos modos existenciais de produção do desespero é a consciência do desespero, de se ser um si próprio, de se ser um si próprio regido por momentos de valor, de se ser um si próprio que reclama um momento de valor absolutamente superlativo. No entanto, há vários graus de transparência da consciência de si, de modo que pode traçar-se uma escala que traduz a crescente intensificação da consciência de si do sujeito, ou seja, da consciência de que se está em desespero,⁵⁴⁷ os quais se traduzem em algumas figuras do desespero, que passarão de forma breve a considerar-se.

Anti-Climacus considera, em primeiro lugar, o «*desespero da fraqueza*», a categoria do desespero «*em desespero, não se querer ser si mesmo*».⁵⁴⁸ Note-se que, por motivo da estrutura dialéctica do humano, que sempre se tem procurado vincar, o «desespero da fraqueza» possui uma remissão interna fundamental para o tipo de desespero que se lhe parece opor: o «*desespero do desafio*». Assim, o «desespero da fraqueza» é determinado por contraposição ou por referência ao seu oposto. De facto, o elemento do «desafio» está já sempre presente no próprio «desespero da fraqueza»: na

⁵⁴⁷Deve ter-se sempre em mente que o primeiro momento de consciência de si do sujeito corresponde à consciência do próprio desespero. De modo que a progressão da consciência de si corresponde sempre, em parte, à percepção cada vez mais aguda dos pontos de radicação existencial do desespero.

⁵⁴⁸Visto que o presente trabalho tem como objecto a noção de espírito – e só nessa medida a de desespero – não se levará a cabo uma análise exaustiva da noção de desespero sob a perspectiva do querer/não querer ser si mesmo.

realidade, quem não quer ser quem é, quem não quer o seu próprio ser, na medida em que com isso renuncia ao projecto de si, *entra em desafio* com a sua determinação mais “essencial”.

De acordo com Anti-Climacus, o desespero da fraqueza, é, «*por assim dizer*», o «*desespero da feminilidade*» (ao passo que o «desespero do desafio» constitui um tipo de «desespero masculino»). Para evitar equívocos, deve procurar precisar-se aquilo que está em causa na identificação de um tipo de desespero «feminino».⁵⁴⁹ Não está aqui em causa a análise do que sejam o feminino e o masculino enquanto *factos*, ou enquanto determinações reais do domínio da sexualidade.⁵⁵⁰ Trata-se, diferentemente, de determinações ideais,⁵⁵¹ as quais compreendem «*toda a realidade do desespero*»,⁵⁵² na medida em que se referem aos dois momentos, que têm por base a constituição sintética, da alternativa envolvida na relação do sujeito consigo mesmo (o momento imediato e o momento ideal). Deste modo, por «feminino» entende-se a determinação da *substancialidade* e por «masculino» entende-se a determinação da *reflexividade*. Por motivo da sua prisão à substancialidade, o desespero de cariz «feminino» terá como característica dominante o seu carácter imediato, afectivo, sendo experienciado, pelo sujeito em desespero, mais como um sofrimento do que como uma acção. Diferentemente, no desespero «masculino» predominará o carácter ideal, ou mais “especulativo”, sendo tido, pelo sujeito desesperado, essencialmente como acção.⁵⁵³

Assim, torna-se característica fundamental do «desespero feminino» o seu pendor *relativo*: porque o indivíduo está dependente do momento imediato inerente à sua constituição, ele está, em princípio, sujeito ao impacto de tudo aquilo que se apresente no horizonte vital (ao qual o sujeito dê alguma importância), quer dizer, ele está sempre determinado por “outro” que não si mesmo – está, neste sentido, *fragilizado*, ou é *fraco* diante de elementos exógenos à determinação de si mesmo em sentido estrito. Neste sentido, o desesperado da «fraqueza» nunca se tem a si mesmo

⁵⁴⁹Para uma interpretação sobre as formas feminina e masculina de desespero, que não se discutirão, e que Anti-Climacus refere, pode ver-se S. WALSH, “On ‘Feminine’ and ‘Masculine’ Forms of Despair”, in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, vol. 19, Macon, Mercer University Press, 1984, p. 128. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 164, em nota de rodapé.

⁵⁵⁰Naturalmente, isto não significa que se nega a existência do masculino e do feminino como determinações naturais; apenas se diz que não é isto que está em questão na análise do desespero de tipo masculino e do desespero de tipo feminino.

⁵⁵¹V. J. RINGLEBEN, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard: Erklärung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995, pp. 179-180, nota de rodapé n.º 318.

⁵⁵²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 164, em nota de rodapé.

⁵⁵³*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 164.

“directamente”, no “puro” contacto consigo mesmo, por assim dizer, mas vive a precisão de uma mediação – mas, note-se, de uma mediação ao horizonte mais imediato da vida – para atingir um suposto contacto consigo mesmo. Quer dizer, para se experimentar a si mesmo como significativo para si, o indivíduo está preso, neste caso de desespero, de uma determinação de facticidade, a qual não consegue despedir – e a qual quer. Ora, esta entrega de si, o abandono de si ao imediato da vida é desespero, pois por intermédio deste movimento existencial o sujeito não se restitui a si mesmo, na medida em que despede de cada vez a determinação ideal necessária à constituição de si mesmo como tal. A consciência de si, que pretende ganhar-se mediante a relação a outros, está, justamente, suprimida, em maior ou menor grau, pela referida relação – quer dizer, o indivíduo está em desespero.

De modo diverso, o «desespero masculino» é essencialmente caracterizado pela reflexão, pela tendência para a posse de si na mera representação que faz de si, pela tentativa de formação de si meramente pela ideia que tem de si, pela essencial “retenção” de si mesmo na distância ao imediato da vida, pelo crédito que o indivíduo dá à possibilidade de ser si mesmo ao despedir o que de necessário e incontornável, de constitutivo há na existência.⁵⁵⁴

Posto isto, tenha-se em atenção as duas subcategorias do «desespero da fraqueza»: em primeiro lugar, «o desespero sobre o terreno ou sobre algo de terreno»;⁵⁵⁵ em segundo, «o desespero do eterno ou sobre si mesmo».⁵⁵⁶

1) «O desespero sobre o terreno ou sobre algo de terreno». Esta primeira forma de «desespero da fraqueza» tem essencialmente que ver com a imediatez, tanto quanto é possível, no âmbito de uma vida humana, que se esteja entregue ao imediato e se rejeite a influência de momentos de idealidade na condução da existência: de facto, aquele que desespera sobre o terreno ou sobre algo de terreno é o mais perfeito devoto do horizonte (imediato) no interior do qual se move.

Apesar de estar incrustado no e de se deixar determinar pelo imediato, este tipo de desespero pode, no entanto, ser acompanhado de um maior ou menor grau de reflexão. Contudo, esses momentos ideais vigoram sempre no interior do próprio regime de sentido do imediato, do qual estão de cada vez dependentes e ao qual são

⁵⁵⁴Este ponto será considerado quando se tiver em conta o «desespero do desafio».

⁵⁵⁵A *Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 165-175.

⁵⁵⁶A *Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 175-181.

subordinados – motivo pelo qual não se constituem, em caso algum, como factores determinantes do próprio aviamento da vida. Neste sentido, o momento imediato da constituição do si mesmo predomina sobre o ideal, que vive à margem da vida, motivo pelo qual não se produz o choque de determinações – quer dizer, não há consciência de si. Porque não há consciência de si não pode, igualmente, haver consciência do seu estado como sendo de desespero.

Antes de mais, note-se que o «desespero sobre o terreno» e o «desespero sobre algo terreno» encontram-se estreitamente relacionados: desesperar sobre algo de concreto pode ser o ponto de partida a partir do qual o sujeito se catapulta para o desespero sobre o terreno enquanto totalidade (não identificável, portanto, com nada de específico). Quer dizer, o desespero por algo de terreno pode intensificar-se de tal forma que se alastra a toda a vida. Neste sentido, desesperar por algo de específico pode ser como que um “trampolim” para um desespero mais profundo (mais reflexivo, ou mais consciente, na medida em que implica alguma tematização da determinação ideal da totalidade), o desespero sobre o terreno no seu todo. De facto, pode começar-se por desesperar sobre algo de regional – que, porque parcial, não infecta a visão sobre a vida no seu todo; porém, este desespero pode sofrer uma ou várias modificações progressivas, de modo que, finalmente, se transforma na assunção de uma tese de sentido sobre a insustentabilidade de um significado que sustente a existência. Na realidade, o que aqui acontece é a mera manifestação daquilo que sempre está implicado no desespero da fraqueza: o sujeito julga que o desespero não é pela totalidade da vida, mas apenas por algo de específico nela – de modo que, se esse “pormenor” se alterasse, se se a circunstância que “leva ao desespero” se modificasse, ele deixaria de estar desesperado; todavia, aquilo que ele não considera, nos momentos mais ténues da consciência, é que *o desespero só é possível como desespero da vida no seu todo*, na medida em que se faz depender o significado da vida como um todo de uma determinação meramente regional. Em qualquer caso de desespero, desespera-se sempre do todo da vida.

Comece por considerar-se o «desespero sobre o terreno». A possibilidade de entrar em desespero em virtude do malogro de algo de concreto, de circunscrito, de temporal encontra a sua justificação na *total identificação do sujeito com uma região do mundo que habita e na qual empenha todo o seu valor*. Neste caso de desespero, o indivíduo pensa que a vida, “em si mesma”, “faz sentido”, que “está certa”, e que há

apenas um “pormenor” dela que faz com que ela esteja, afinal, “toda errada”, de modo que, se esse “pormenor” se alterasse, tudo ficaria “bem”. O que acontece, na realidade, é que o indivíduo se encontra prostrado sob a «*pressão da exterioridade*», à qual cede, sob a qual sucumbe.⁵⁵⁷ o sujeito vive de tal modo passivamente o facto de estar posto num horizonte existencial (também) imediato que *tem o próprio eu ao dispor do mundo*, isto é, “deixa-se levar” nas “ondas” da vida, vive “ao sabor” das suas “vicissitudes”, é determinado pelas suas diversas ocorrências. O imediato tem tal impacto sobre o indivíduo que, ao “gritar” e “puxar” pelo sujeito, parece forçar a perda do si mesmo para si mesmo – quer dizer, neste momento da escala da consciência, o desespero é vivido como mero sofrimento: é-se completamente *em função* de algo de exterior, disso em que parece empregar-se tudo de si, e está-se vulnerável a qualquer embate deste “outro” no qual se deposita a vida.

Assim, a consciência individual está «finitizada», na medida em que o sujeito tem como factor determinante da sua compreensão de si o momento imediato da existência. Quer dizer, o indivíduo não tem compreensão do que signifique a identificação da sua vida com um momento de sentido que ultrapasse o domínio da objectividade, ou não tem qualquer «consciência infinita do si» – não há, noutros termos, qualquer consciência do eterno *para si*. Sem o influxo da determinação ideal (ou do eterno) sobre a vida imediatamente dada não há efectiva consciência de si (quer dizer, não há conflito de determinações), motivo pelo qual não há, realmente, consciência de desespero.

Por conseguinte, o sujeito está «*apenas determinado psiquicamente*»,⁵⁵⁸ isto é, ele é tão-só a variabilidade natural atinente à «unidade negativa» corpo–alma. Ora, a determinação meramente natural do humano identifica-se com a sua deposição no «*âmbito da temporalidade e da mundanidade*»:⁵⁵⁹ mediante esta forma de instalação de si na existência, o sujeito não está, diante de si e para si próprio, especificamente categorizado na sua diferença qualitativa radical face ao domínio da exterioridade – antes, atribui-se a si mesmo, no essencial, exactamente o mesmo significado que aquilo, exterior a si, ao qual se abandona. Ou seja: o «exterior» e o «eu» encontram-se na

⁵⁵⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 165.

⁵⁵⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 165.

⁵⁵⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 165-166. Como já se referiu, não se analisará a noção de mundanidade (v. notas n.º 417 e n.º 449) – para o presente, basta apenas considerá-la como o regime categorial que toma a exterioridade como fonte de sentido existencial.

mesma “frequência de sentido”, na medida em que aquilo que é radicalmente exterior ao si mesmo “pesa” nele tanto quanto para ele é significativo. Não há uma autêntica reflexão sobre esse “elemento exógeno” ao eu que o tomasse como naturalmente “distante” do si próprio, que o considerasse no seu carácter *relativo*. Desta forma, não há separação entre o eu e aquilo no qual o eu se precipita, pelo que o significado do sujeito é descartável, substituível pelo objecto da sua dedicação. De facto, neste patamar, a consciência de si do sujeito *tem a circunscrição do objecto* da dedicação, o qual toma a vida do indivíduo (ou seja, não há consciência). Em consequência, vive-se em *modo dativo*: não só o exterior está de cada vez ordenado ao indivíduo (o objecto esgota-se no seu ser para o indivíduo), como a vida do indivíduo corresponde meramente às modificações de si na relação imediata com esse exterior. De modo que não se é senão as *alterações afectivas* motivadas pelo contacto com os objectos ou um *efeito colateral* desse contacto. Neste sentido, vive-se apenas por mor do objecto (de algo de terreno, em particular), de modo que não se suportará o seu eu na perda ou com a cessação dessa relação – isto é, está-se em desespero.

Precisamente porque se mede a si mesmo pela sua relação ao exterior de si, o sujeito tem um “sentido de si” indiferenciado relativamente ao domínio da objectividade. No fundamental, neste momento da consciência o sujeito só existe para si mesmo por meio do “enlace” com o exterior, mediante o exterior: é-se “disposto” para a vida pela própria vida, no seu acontecimento espontâneo (não se tem qualquer noção de ter a existência nas próprias mãos, por assim dizer). Assim, percebe-se que os conceitos que são como que a “estrela polar” deste modo de se encontrar na existência sejam a «*sorte*» («*Lykke*»), o «*azar*» («*Ulykke*»), o «*destino*» («*Skjebne*»).

Ora, só pode haver «felicidade» e «infelicidade», quando se está “à mercê” da vida, porque o modo como a vida trata o sujeito, por assim dizer, não lhe é indiferente: se o eu se compreende por meio de categorias que não são propriamente as que lhe correspondem, quer dizer, se o eu se vê a si mesmo mediante a exterioridade (e por isso está em desespero), o «azar» da vida mostra que a exterioridade não teve em conta as pretensões do eu sobre a própria existência (de outro modo, não haveria «azar»), isto é, um “revés” na exterioridade manifesta a heterogeneidade entre o eu e este modo de considerar-se a si mesmo.

⁵⁶⁰ A Doença para a Morte, SKS 11, p. 166.

Enquanto a vida não é, de algum modo, abalada, estorvada, vive-se «feliz»; todavia, a relação com a exterioridade pode ser alterada e tornada inviável nos moldes em que até então ocorrera, o que pode conduzir à paralisação do aviamento do eu. Nesta paragem, pode abrir-se caminho a uma “rotação” da compreensão, na qual se descubra como não se é senão o resultado das alterações do exterior sobre si. No entanto, também pode acontecer que a própria vida se reponha, como que se “arrependa” do que fez ao sujeito ao retirar-lhe o “encosto” da exterioridade e “volte atrás” (por exemplo, dando novamente ao indivíduo aquilo que lhe havia retirado) – nesse caso, o sujeito mantém-se no “grau zero” da consciência de si, e a abstenção momentânea da relação habitual ao domínio da exterioridade não produziu qualquer alteração quanto à consciência de si do sujeito.

Contudo, a relação do indivíduo àquilo que for, e que falhou, pode, de facto, não regressar; pensa-se morrer para a vida ao ter que viver essa ausência. Mas esta impossibilidade de reconstituição é apenas aparente: a vida costuma voltar a brotar, passivamente, sem que nada se faça por isso (se não era o sujeito que decidia a sua vida, era a vida que decidia por ele, este estado permanece – ao crer na impossibilidade de reconstituição de uma relação à vida, o sujeito está, apesar do que crê, a ser disposto, mais uma vez, pela própria vida). Habitualmente, a vida volta a despertar e a engrenagem da vida restabelece-se em todo o seu vigor, sem que o momento aparentemente crítico tenha deixado rasto de si na interioridade: ainda que se mude do ponto de vista anímico, ainda que se tenha percebido algo das possibilidades da “caixa de Pandora” da vida, não parece haver nada de essencial a suturar na relação de si mesmo à vida, pois a experiência de si não teve a profundidade que permitisse ao sujeito aperceber-se desta falta. Na realidade, continua a viver-se no mesmo regime de sentido: é uma força anónima – isto é, é a imediatez – que continua a decidir aquilo de que se tem precisão, em cada caso, e o indivíduo acede, docilmente. Quer dizer, ainda quando a vida arremete contra o indivíduo, ao contrariar a relação imediata do sujeito a ela, o «eu imediato» não se vê, enquanto tal, obrigado a nenhuma revisão vital fundamental, não experimenta essa urgência. Em qualquer caso, porque o indivíduo não se reposicionou na vida, de modo essencial, ele continua em desespero.

Ao «desespero sobre algo terreno» inere a ilusão de que o desespero é, efectivamente, «sobre algo terreno», isto é, que tem origem na perda de algo de específico. No entanto, o que está em causa é que aquilo *sobre o qual* se desespera, no

imediato, não é aquilo *pelo qual* se desespera, no sentido mais profundo ou *ideal*. Quer dizer, se há desespero *sentido* (e identificado como motivado por algo de específico) é porque já havia desespero (isto é, é porque a possibilidade do desespero – e aquilo a que ela corresponde – não havia sido erradicada). Trata-se de um fenómeno de *deslocamento na identificação da raiz do desespero*, o qual procede da inconsciência de si: pensa-se que o desespero reside em algo de concreto, o qual fracassou, e que é por motivo da falência dessa relação que o sujeito desespera, mas aquilo que o sujeito julga *levá-lo ao desespero* é somente um *reflexo mais intenso* do desespero que se encontra, ainda que obscuro, a montante desse momento concreto da vida. Muito embora o indivíduo se diga desesperado – e, de facto, esteja mesmo desesperado –, o motivo pelo qual ele pensa desesperar é, na realidade, apenas a *ocasião* que lhe é oferecida para que ele compreenda a sua instabilidade fundamental na vida e, com isso, se torne ciente do seu desespero *enquanto tal*. O que está em causa é que não se desespera por algo de «objectivo», porque o desespero não é um acontecimento do domínio da exterioridade, mas do domínio do sentido. Assim, pode perder-se *tudo* do mundo, na acepção objectiva, e não se desesperar: por outras palavras, não há nada que *faça desesperar*. De modo que não se desespera por “isto” ou por “aquilo”, mas desespera-se “*de* algo” que, não aparecendo à consciência do indivíduo imediato (porque ele se encontra desprovido de consciência, justamente), mantém-se, no entanto, no pano-de-fundo da vida como possibilidade essencial dela.⁵⁶¹

Neste modo do desespero, presume ter-se consciência de desespero, mas esse desespero de que julga ter-se noção não é realmente o desespero que assola (quer dizer, não se tem consciência de desespero), motivo pelo qual é, de certo modo, um absurdo que se diga que se está desesperado. A percepção que se tem do seu desespero é como que *linguística*, a consciência de desespero é meramente nominal, por assim dizer: diz-se verdade quanto ao estado-de-coisas, ao *que* de si – está-se desesperado, de facto –

⁵⁶¹Desespera-se *do eterno*, isto é, da idealidade, da qual depende essencialmente a consciência de si (isto é, sem a qual não há erradicação do desespero). Note-se, no entanto, que a idealidade *não é abstracta*: nesta idealidade está em causa o sentido do sujeito para si, de modo que, para todos os casos, a idealidade se identifica com aquilo sem o qual o sujeito não se sustenta na existência, sem o qual a vida se torna insuportável. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 167: «Mas desesperar é perder o eterno – e desta perda ele nem sequer fala, ele nem a sonha. Perder o terreno não é, como tal, desesperar, e contudo, é sobre isso que ele fala e é a isso que ele chama desesperar. O que ele diz é, em certo sentido, verdadeiro, só não é verdadeiro o modo como ele o compreende; ele está virado do avesso, e o que ele diz deve ser entendido virado do avesso: ele está a apontar para o que não é desesperar, explicando que está em desespero, e, no entanto, o desespero acontece verdadeiramente nas suas costas, sem ele saber.»

mas não quanto ao *como* desse desespero. Nesse sentido, o *conhecimento do seu estado* (o “estar informado” sobre ele) é compatível – convive – com a *ausência de reconhecimento de si* enquanto quem se é em sentido mais pleno. Trata-se de uma forma peculiar de *homonímia* produzida pela inconsciência de si: o sujeito tem razão ao dizer que está desesperado, mas o desespero a que ele se refere é completamente outro que aquele do qual efectivamente sofre, sendo que o motivo pelo qual julga desesperar é ridículo relativamente ao motivo pelo qual, na realidade, desespera. Isto poderia ser cómico, se não fosse trágico.

Note-se que a completa inconsciência de si no imediato não é a única possibilidade de se manter incrustado ao regime imediato da existência. A tese de Anti-Climacus é a de que pode haver algum grau de consciência do desespero: assim, se o *imediato* se encontra *reflexivamente mais desenvolvido*, a consciência de si parece sofrer, então, uma modificação que permite que *haja sentido* quando se fala de desespero (isto é, há alguma consciência da própria situação como de desespero).

No entanto, apesar de então haver alguma “reflexão”, a consciência do indivíduo *imediatamente reflexivo* permanece, justamente, imediata. Quer dizer, no essencial, não se altera a “subespécie” de desespero de que se sofre – continua a estar-se no «desespero da fraqueza», em que se recusa ser-se quem se é, em que não se quer ser si próprio –, mas falar do desespero enquanto algo *de seu* não é tão absurdo como no primeiro momento da consciência mais “puramente” imediata. De facto, neste momento da escala da consciência, há já, de algum modo, uma maior noção de si mesmo, pelo que há, igualmente, uma maior noção do que seja o desespero e uma compreensão de si como alguém em desespero (isto é, já há algum contacto, mesmo que remoto, com o momento ideal constituinte do si mesmo).⁵⁶² Mas, como se verá, neste momento da escala do desespero/consciência do desespero, uma “maior consciência” de si mesmo é, no fundamental, inexistente, uma vez que se trata somente de uma *determinação quantitativa*, em que o que está em questão é a noção de reflexão própria do estético, como remissão do si a si mesmo, na ausência de uma síntese entre os momentos imediato e ideal constituintes do ponto de vista (ainda que estes se confrontem, por lampejos e/ou em regiões demarcadas da existência).

⁵⁶² *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 169.

Apesar disso, o desespero mais reflexivo distingue-se do desespero puramente imediato. Em primeiro lugar, ao contrário daquilo que se passa no momento analisado anteriormente (o desespero imediato sem consciência de si, mas com aparente consciência de «desespero»), aqui a precipitação do indivíduo no desespero não tem que ser produzida tendo como “gatilho” o confronto com o «exterior» (que era, precisamente, o que se passava no momento anterior do desespero). Pelo contrário, ao indivíduo mais reflexivo pode acontecer embarcar no desespero unicamente por meio da sua reflexão. Não é necessário, nesse sentido, nenhum “material” que despolete o desespero, ou aquilo que “catapulta” o desespero é a própria *reflexão* – noutros termos, o desespero é um *acto* do sujeito.

Sendo assim, acresce uma segunda característica a este momento do desespero consciente, a qual se contrapõe ao momento anteriormente considerado: o desespero já não é um simples «*sofrer*» ou um «*sucumbir*»⁵⁶³ sob o poder do imediato, uma rendição à pressão “irresistível” da exterioridade. Desta forma, o desespero não é aqui um acontecimento estritamente reactivo, que acontece no subterrâneo de uma vida sem qualquer acesso a si mesma. A reflexão é, por assim dizer, de “fabrigo próprio” – é o eu quem reflecte, não é o exterior que o põe a reflectir ou que reflecte no interior dele. Este momento do desespero consciente é, assim, em certo sentido, algo de voluntário, de levado a cabo pelo si mesmo. Há, por conseguinte, alguma concepção de si próprio, ou alguma consciência de si nesse sentido. Não se está no mundo completamente “às cegas”, ou totalmente embarcado no ritmo da exterioridade. Tem-se, pelo menos, alguma noção de si mesmo e uma noção do exterior como algo de distinto de si, como algo de não se está dependente; tem-se presença de si mesmo como algo de diverso da presença do que rodeia; o indivíduo “sabe-se” a si próprio, na medida em que se encontra já de alguma forma *segregado* do mundo-envolvente. A separação do mundo-envolvente faz que a sua influência sobre o indivíduo não seja total; nesta medida, tem-se alguma *hegemonia* sobre si mesmo. O indivíduo que, de alguma maneira, “se sabe” a si mesmo, sabe já, de certa maneira, não ser vítima da vida, sujeito passivo daquilo que nela lhe acontece. Consequentemente, o indivíduo *já tomou a direcção do interior*, razão pela qual se pode dizer ter uma maior consciência de si (mas apenas neste sentido).

⁵⁶³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 165.

No entanto, a *independência do exterior* não é radical (não é total), mas apenas regional, apenas «até um certo grau».⁵⁶⁴ Ou seja, a consciência, ainda que ténue, de se ser “outro” em face do domínio da exterioridade – alguma independência dela, portanto – convive com a manutenção da dependência a seu respeito. Paradoxalmente, há, *em simultâneo, independência e dependência do «exterior»*: na medida em que é “senhor” de si mesmo (quando age), o indivíduo é independente do âmbito de sentido da exterioridade, mas, enquanto é “pedinte” da exterioridade (quando sofre em virtude dela e se deixa determinar por ela), o indivíduo está-lhe subordinado. No essencial, portanto, o sujeito *não cortou* medularmente com a exterioridade como fonte de sentido para si. De facto, «até um certo grau» e «corte com toda a imediatez»⁵⁶⁵ são categorias existenciais opostas.

Ora, a ambiguidade de se ser dependente-independente do exterior – de, dessa forma, se ser um “entrementes” entre a inconsciência e a consciência de si – pode desformalizar-se variadamente. A cada concretização desta ambiguidade subjaz, porém, o estado de procurar não adentrar-se na consciência de si mesmo, ao fazer uso dos expedientes disponíveis, quando a vida vai oferecendo oportunidades para esse aprofundamento na compreensão de si. Considera-se, mesmo que atematicamente, que o o grau de consciência de que se dispõe já é reflexivo “quanto baste”. Quer dizer, o indivíduo, ao ter uma «*representação obscura*» do eterno em si, isto é, ao ter um qualquer contacto com a determinação da idealidade (com o sentido de si a haver), julga estar em condições de prescindir de algumas formas de apresentação do imediato (meio pelo qual julga ter atingido a salvaguarda de si mesmo).⁵⁶⁶ Deste modo, vive-se envolvido em “meios-termos”, “soluções de compromisso”, cedências quando é a própria identidade que está em causa. Curiosamente, que se viva envolto neste tipo de negociação do próprio eu só foi tornado possível *através da reflexão*: sabe-se “muito bem” (ou, de todo o modo, pensa saber-se) aquilo que se pode perder sem que se perca a si mesmo (aparentemente), pensa compreender-se aquilo cuja perda envolveria a “bancarrota” de si mesmo e aquilo que parecem ser meros “danos colaterais” do facto da vida; julga saber-se aquilo que se pode “vender” de si, “transacciona-se” com o exterior – dá-se, por conseguinte, um *preço* a si mesmo: diante de si, o indivíduo não

⁵⁶⁴A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 169.

⁵⁶⁵A *Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 169 e 170.

⁵⁶⁶A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 170: «Porque ele, até um certo grau, separou o seu eu da exterioridade, porque ele tem uma representação obscura de que até deve haver algo de eterno no eu.»

tem um valor absoluto, mas apenas *relativo*. Deste modo, o rumo em direcção ao interior, prometido pelo início da reflexão, é paralisado – desfeito – pela desistência da manutenção de si e do aprofundamento de si no movimento de interiorização, pela recusa em “entrar em si”.

Por conseguinte, o carácter consciente deste tipo de reflexão é meramente ilusório, ela não conduz o sujeito ao seu eu em sentido estrito. Isto é, a reflexão está, afinal, *ao serviço do regime de sentido imediato*, naturalmente assente, e não corresponde a nenhuma forma de consciência profunda da vida (por confronto entre os momentos imediato e o momento ideal da existência). Por esse motivo, a própria reflexão é *nutrida pelo imediato da vida* e não pela idealidade dela.

Assim, a reflexão do sujeito ocorre à *superfície da vida*. Fundamentalmente, continua a depender-se do «exterior» para se conseguir significado para si, não se prescinde da consideração de si mesmo por intermédio de determinações da exterioridade (as capacidades, os talentos que se têm, etc.): fica-se sempre preso a algo de exterior a si, mesmo que se reduza ao mínimo esta dependência. Desta maneira, quando o indivíduo se considera a si mesmo, ele não está nunca a sós consigo mesmo, despreocupado das determinações da exterioridade. O sujeito traz sempre consigo algo que não lhe pertence, que ele não é, à consideração de si; não abstrai do imediato da vida, não aceita o total descalabro do imediato para si – não consegue, por isso, chegar à visão de si na ausência do ruído da imediatez, dessa *intermediária falsificadora* da consideração de si mesmo. Não se chega nunca ao momento em que se vê a si mesmo sem qualquer interferência de determinações imediatas, isto é, ao momento em que se tem contacto com a vida no seu *despojamento natural* (motivo pelo qual a vida está sujeita à «sorte», ao «azar», porque em si mesma a vida não é nada). De facto, para chegar a si, o indivíduo teria que ver-se a si mesmo para além de *qualquer* determinação imediata, isto é, teria que ter contacto com o «*eu nu, abstracto da imediatez*».⁵⁶⁷

Em consequência, o contacto que se tem consigo mesmo, neste momento da escala da consciência, é meramente o contacto consigo *que o estético permite*, de modo

⁵⁶⁷ A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 170: «A dificuldade com que ele se defrontou obriga a um corte com toda a imediatez e, para isso, ele não tem nem auto-reflexão nem reflexão ética. Ele não tem nenhuma consciência de um eu que se ganha por meio da abstracção infinita de todo o exterior, desse – em contraposição com o eu vestido da imediatez – eu nu, abstracto da imediatez, que é a primeira forma do eu infinito, e aquilo que leva para diante todo o processo pelo qual um eu toma infinitamente posse do seu eu real com as suas dificuldades e vantagens.»

que pode dizer-se que *a reflexão é essencialmente estética*: a relação reflexiva é, no fundamental, marcada pelo exterior. Embora seja reflexivo, o indivíduo não é «interior». Permanece-se ligado a si, mas com o menor contacto possível a si, num patamar “minimíssimo” de consciência de si. Por outras palavras, o indivíduo *reflexivamente desesperado* não entra em si mesmo, não procura o seu interior, não se “frequenta” a si mesmo, ele repele-se a si próprio, por assim dizer. Ele evita, no momento em que se sabe desesperado, o contacto consigo, foge de si. No instante em que a crise poderia constituir-se no impulso para uma metamorfose existencial, abandona-se a relação consigo, relega-se para mais tarde, para “depois”, e espera-se a temporada em que tudo já voltou a ficar amenizado na vida, momento em que, aparentemente, já é “seguro” regressar ao trato consigo mesmo, em já não se experimenta repugnância nisso. O contacto com o íntimo de si mesmo foi no modo do “toca e foge”. Evita-se, com toda a sagacidade, todo o desconforto existencial que está intrinsecamente associado ao ganho de consciência de si. Afinal, o sujeito encontra-se num estado de *passividade*: o indivíduo espera que a vida, no seu acontecimento anónimo, faça por si aquilo que ele não fez por mor de si mesmo – que o restitua a si.

No entanto, o restabelecimento da vida pode não acontecer, o “eixo da vida” pode não se repor para o indivíduo, pode ser que ele não “recupere”. Ainda que se passe assim, isto não implica que o indivíduo seja levado a outra possibilidade, mais profunda, de se constituir a si mesmo. Diferentemente, tal pode apenas sugerir a necessidade de aplicação de outras “estratégias” em vista da distração de si mesmo: o indivíduo ocupa-se do exterior para não se dar consigo. Assim, a superfície da vida pode estar maximamente “adornada”, mas o seu interior deixou de ser habitado, e o indivíduo como que emigrou de si mesmo.⁵⁶⁸ Desta forma, a própria reflexão não é senão uma *manobra de diversão da vida*, uma reflexão que não “dá licença” à existência de um eu que o seja para si mesmo, que abafa o surgimento da consciência de si. Sublinhe-se que, por isso mesmo, a reflexão é controlada pelo regime imediato da existência, o qual neutraliza a possibilidade da consciência e faz que ela seja esquecida.

⁵⁶⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 170.

Neste sentido, é-se o seu próprio *receptor*,⁵⁶⁹ ao encobrir-se aquilo que se roubou a si mesmo, ao desesperar: o próprio eu. A superfície da vida é, por fim, tudo o que há.⁵⁷⁰

Em suma: apesar de já haver algo de reflexivo no indivíduo, a reflexão não é essencial à consciência. Tanto no caso em que, depois de um embate da reflexão, a vida se reponha, como no caso em que a vida se normalize por meio do esquecimento (que é mais uma forma de “regularização” da vida habitual), o indivíduo mantém-se no desespero do imediato, ainda que com um pouco de reflexão. Em qualquer caso, o indivíduo deste momento da consciência *pretende ter rompido com a «immediatez», ao cortar com ela apenas «até um certo grau»* – sendo assim, ele não rompe, de facto, com o imediato como momento exclusivo constituinte do sentido vital. No fundo, *não se venceu a ilusão do imediato*. Portanto, a reflexão é tão-só mais um dos rostos possíveis da exterioridade. Quer dizer, *a determinação nuclear deste momento do desespero não é a reflexão (se por “reflexão” se entender a consciência de si produzida pelo confronto entre os momentos imediato e ideal do ponto de vista), mas antes continua a ser o imediato (a inconsciência)*. Neste sentido, a consciência imediatamente reflexiva não faz mais que *arrastar o desespero*.

Finalmente, procure considerar-se a passagem do desespero sobre *algo* de terreno ao desespero sobre *o* terreno como tal: “por detrás” do desespero por algo de concreto está “à espreita”, iminente, o desespero do terreno como totalidade. Se aquilo de específico sobre o qual se desespera infectar a apresentação do mundo, e a negação de sentido por ele produzida se estender ao imediato (ao terreno) enquanto tal, acontece que o sujeito vê o horizonte em que emprega a vida como destituído de sentido. Desespera-se, então, do horizonte no interior do qual se encontra aquilo (o particular) sobre o qual se havia desesperado inicialmente. Ora, essa totalidade é, precisamente, a condição de possibilidade do aparecimento do particular (sobre o qual se desespera): é porque se vive imerso no terreno que é possível que se torne proeminente um aspecto particular dele (esse aspecto particular – sobre o qual se desespera – vem à colação sem

⁵⁶⁹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 174.

⁵⁷⁰ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 171: «A pergunta acerca do eu, num sentido mais profundo, torna-se, inteiramente, uma espécie de porta falsa no fundo da sua alma, atrás da qual nada há. Ele toma posse daquilo que, na sua linguagem, denomina o seu eu, quer dizer, quaisquer capacidades, quaisquer talentos, etc., que lhe possam ter sido dados: de tudo isso toma posse, porém, em direcção ao exterior, para, como se diz, à vida – à vida real, activa. Ele lida muito cautelosamente com o pouco de reflexão em si que tem em si, teme que aquilo surja outra vez, aquilo [que está] no fundo. Então, consegue, pouco a pouco, esquecê-lo.»

que, num primeiro momento do desespero consciente, o sujeito se aperceba do pano-de-fundo em que ele se encontra originalmente inscrito).

Tal *amplificação do desespero* só é possível porque, antes de tudo, a totalidade (da qual emerge o particular) já está dada à representação atemática da vida.⁵⁷¹ Desta forma, é em sentido impróprio que se fala de amplificação do desespero: de facto, a totalidade do terreno é a condição de possibilidade do desespero por algo de particular, de modo que, ao desesperar por algo de concreto, o indivíduo está sempre a desesperar pelo terreno como totalidade. Assim, o indivíduo do desespero do terreno *desespera da vida imediata* como tal (deseja para si um «*novo eu*»),⁵⁷² mas *permanece no imediato da vida* (no terreno como momento constituinte de sentido).

Note-se que o desespero sobre a totalidade do terreno constitui um *limiar da auto-compreensão*,⁵⁷³ na medida em que corresponde a um momento imediatamente anterior, do ponto de vista lógico, à compreensão do si mesmo como determinado pela eternidade ou pela idealidade. Em primeiro lugar, o indivíduo só está disposto a desesperar *sobre* a totalidade do horizonte em que se encontra (o terreno) porque a determinação da eternidade, que lhe é correlativa, não sela efectivamente o horizonte vital, de forma que se produza a consciência de si enquanto tal (a qual corresponderia, justamente, à situação de erradicação do desespero). Noutros termos, é porque o desespero é sempre, em última instância, accionado pela ausência de relação ou de relação adequada à determinação ideal constituinte do ponto de vista que o desespero sobre algo de terreno ou do terreno como totalidade é, afinal, *do eterno*. Por outras palavras: qualquer ocorrência de desespero pressupõe a consciência «em si». Em segundo lugar, o desespero do terreno *como totalidade* corresponde à relação do indivíduo a uma *determinação ideal* em sentido estrito (o terreno enquanto tal não é um objecto, é um momento meramente representativo), razão pela qual esta forma de

⁵⁷¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 175: «Quando o eu, com paixão infinita na imaginação, desespera sobre algo terreno, a paixão infinita faz dessa coisa particular, desse algo o terreno *in toto*, quer dizer, a determinação da totalidade reside em e pertence a quem desespera. O terreno e o temporal enquanto tais são precisamente aquilo que se fragmenta no qualquer coisa, no particular. É impossível perder ou ser privado realmente de todo o temporal, pois a determinação da totalidade é uma determinação do pensamento. O eu amplifica assim, em primeiro lugar, infinitamente a perda, e depois desespera sobre o terreno *in toto*.»

⁵⁷² *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 168.

⁵⁷³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 175: «Mas mal esta diferença (entre desesperar sobre o terreno e [desesperar] sobre algo terreno) seja essencialmente assumida, dá-se então também um avanço essencial na consciência do eu. Esta fórmula – “desesperar sobre o terreno” – é, assim, uma primeira expressão dialéctica para próxima forma de desespero.»

desespero constitui uma relação do si a si próprio para a qual está sempre prestes a emergir a percepção da determinação da idealidade/eternidade como significativa para a constituição do próprio eu enquanto tal.

Quer dizer, aquilo que está *atrás das costas* da compreensão daquele que desespera de modo mais imediato é, justamente, *aquilo de que* ele desespera ao desesperar por algo ou por um horizonte que consegue identificar (o horizonte do «terreno»). Aquilo *sobre que* se debruça o desesperado no seu desespero não é o *motivo* pelo qual – não é aquilo *de que* – ele desespera. Quer dizer, o *objecto* do desespero não é o «*fundamento*» do desespero, ou a “razão de ser” do desespero não está no objecto do desespero (seja algo de particular, seja a totalidade do horizonte do «terreno»), mas precisamente no seu sujeito, no desesperado; o desespero não se “aloja” na *ocasião* da sua manifestação; o “ponto de partida” do desespero não é o “foco” em que ele se torna patente na vida individual. Assim, pode desesperar-se pelas mais diversas coisas, mas é apenas um o motivo do desespero, *a determinação essencial do desespero é invariável*: o desespero está, de cada vez, desformalizado numa figura da existência, mas o desespero que assim se afigura remete sempre para a sua determinação essencial; o desespero projecta múltiplas figuras, ao modo de um jogo de sombras, mas por detrás da sua “concretização vital” encontra-se sempre a determinação do eterno no indivíduo. Deste modo, o desespero *do eterno forma* a apresentação do desespero sob os rostos específicos que a vida expõe, inclina-se sobre uma região da vida e pesa sobre ela.⁵⁷⁴

Noutros termos, o sujeito vive sob uma compreensão atemática da própria vida (isto é, tem a todo o instante a noção da vida como um todo), de tal modo que, mesmo que em surdina, ela se faz sentir (de facto, sem uma qualquer concepção sobre a idealidade da vida, o desespero não seria, de todo, possível); assim, a existência está sempre tomada de um projecto global, ou de uma tese de sentido, que sustenta toda a existência, ainda que este passe despercebido ao sujeito que o tem. Porque o sentido do todo está de cada vez em causa na vida, o sujeito está sempre em perigo de desespero

⁵⁷⁴ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 175, em nota: «E é por isso correcto, do ponto de vista da linguagem, dizer-se: desesperar *sobre* o terreno (a ocasião), *do* eterno, mas *sobre* si próprio – pois esta é, por sua vez, uma outra expressão para a ocasião do desespero, que no conceito é sempre *do* eterno, enquanto aquilo *sobre* o qual se desespera pode ser a coisa mais diversa. Desespera-se *sobre* aquilo que amarra alguém ao desespero: sobre a sua infelicidade, sobre o terreno, sobre a perda da sua fortuna, etc.; mas *daquilo* que, compreendido correctamente, liberta alguém do desespero: do eterno, da sua salvação, das próprias forças, etc.»

(seja consciente, seja inconsciente).⁵⁷⁵ É justamente essa compreensão (a compreensão de haver um projecto global para a própria vida como um todo) que se torna patente na próxima forma de desespero.

2) «*O desespero do eterno ou sobre si mesmo*».⁵⁷⁶ Deve sublinhar-se que, neste momento do desespero da fraqueza, há maior consciência de si, maior consciência do que é o desespero, maior consciência de que a própria situação é de desespero. No anterior patamar da escala do desespero, o indivíduo, ainda que consciente do objecto ou do horizonte imediato do seu desespero, não está contudo consciente daquilo de que está a desesperar instantemente – da determinação «eternidade». Verifica-se haver uma identificação daquilo *sobre* o qual se desespera, mas não daquilo *do* qual se desespera ao desesperar-se sobre aquilo de que se desespera. Pelo contrário, neste momento da escala da consciência do desespero aparece, pela primeira vez, à percepção de si do sujeito aquilo do qual ele desespera: o eterno. Contudo, essa descoberta daquilo do qual se desespera faz-se de modo desesperado, por assim dizer: desespera-se por se ter desesperado ao lançar tudo de si numa possibilidade imediata. Assim, ao desesperar-se por se ter desesperado, continua a não ter-se o eterno como constituinte de sentido para si.

De facto, neste momento da escala da consciência do desespero o acontecimento do desespero é motivado por uma certa relação do si mesmo à consciência da sua fraqueza: *desespera-se sobre a sua fraqueza, desespera-se por se ter desesperado* sobre o terreno – este modo de desespero é uma réplica ao desespero *sentido*. Quer dizer, o sujeito compreende a desproporção na sua relação ao terreno (ao imediato), ao qual atribuía significado existencial, e desespera quando se confronta com esse facto. Ao desesperar por se ter desesperado, manifesta-se um progresso na sua consciência de si, tanto porque se percebe que o desespero é promovido por si mesmo (e não é “causado” pelas circunstâncias) – é, neste sentido, uma acção (ou uma reacção face ao facto de se ter desesperado) –, como porque, precisamente por se compreender o desespero como

⁵⁷⁵ É a compreensão da vida como projecto total que está em causa na afirmação de Haufniensis segundo a qual o futuro é o todo de que o passado é uma parte. Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 392: «[...] pois o futuro («*det Tilkommende*») é, em certo sentido, o todo, do qual o passado é uma parte [...]. Isto advém de que o eterno significa, em primeiro lugar, o futuro, ou de que o futuro é uma incógnita na qual o eterno, que é incomensurável com o tempo, todavia quer conservar o seu contacto («*Omgængelse*») com o tempo.»

⁵⁷⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 175-181.

emanado de si próprio (não é um puro sofrimento), o indivíduo compreende-se na sua heterogeneidade relativamente ao mundo.

Por conseguinte, há aqui uma maior consciência do eu: o indivíduo só pode desesperar pela sua entrega ao exterior como horizonte de sentido porque se sabe *mais* do que o exterior/o imediato, isto é, porque *possui valor* para si próprio. Consequentemente, a maior consciência do eu corresponde a uma maior noção da eternidade (da determinação ideal): quer dizer, o sujeito compreende estar para si mesmo determinado de outra forma que a meramente imediata, compreende não ser “trocável”, ou não está em condições de fazer de si uma coisa insignificante.⁵⁷⁷

De modo que esta forma de desespero pela fraqueza, que pareceria uma forma de desespero “rasteira”, que pareceria estar meramente relacionada com o «temporal» ou com o “puro” imediato da vida, é, no fundo, motivada pela determinação ideal, pela eternidade – é, portanto, desespero *do eterno*. Isto percebe-se, em primeiro lugar, porque o desespero é, do ponto de vista formal, *da síntese*, motivo pelo qual é originalmente *da totalidade* e não dos seus componentes. De facto, devido à constituição dialéctica do indivíduo, não é possível desesperar “por partes”, quer dizer, não poderá nunca desesperar-se do «temporal» sem que, concomitantemente, se desespere do «eterno», uma vez que, como síntese, o humano está dado por inteiro de um só golpe, por assim dizer.

Além disso, não é possível desesperar do «imediato», a não ser em virtude do eterno, não apenas por motivo da estrutura sintética do humano, mas em razão daquilo que o próprio horizonte do imediato é em si mesmo: o terreno “não pode desesperar”, por assim dizer, na medida em que ele é o instante, o momento sem fixidez, sem sentido, retido em si, a cada momento perdido para sempre; não é possível desesperar do terreno como tal a não ser movido por uma determinação ideal. De facto, o «terreno», ou o domínio imediato (exterior) da vida é *mudo*, de modo que é apenas o sujeito que *activa o sentido* do terreno, pelo que este é sempre investido de uma determinação ideal que resulta de uma posição do sujeito – só há desespero por contacto com o momento ideal (mais uma vez, só há desespero porque há um choque original das determinações imediato-ideal, constituintes do ponto de vista).

⁵⁷⁷ Sobre a noção de validade eterna do «eu», v. §6, pp. 140 e ss..

Assim, “por detrás” das formas de desespero da fraqueza, há sempre o desespero do eterno (da determinação ideal em função da qual se desesperou do imediato), e este é, por sua vez, desespero do eu, na medida em que é o indivíduo que tem um valor eterno, isto é, na medida em que ele é sujeito de uma determinação ideal (a qual, no limite, é irrenunciável e incomutável).⁵⁷⁸

Na realidade, se o sujeito desespera da totalidade, ele manifesta ter de algum modo compreendido que há uma determinação ideal em si (algo de eterno) ao qual o domínio exterior (o horizonte imediato) da vida não pode dar resposta. Assim, o sujeito tem alguma percepção de si como sujeito de determinações ideais e como alguém que se encontra na situação contraditória de não conseguir aviá-las no âmbito imediato da vida (quer dizer, elas são, na prática, existencialmente inviáveis).⁵⁷⁹

Neste momento da consciência, o indivíduo está em condições de se debruçar sobre si próprio. De facto, o desespero sobre o facto de se ter desesperado implica alguma tomada de consciência em relação a si mesmo. De modo que, ao desesperar sobre si mesmo (por se ter sido o «eu» que desesperou), o sujeito encontra-se no reduto do seu próprio eu, comparando a facticidade de si com a ideia que fazia de si mesmo (a qual não incluía a possibilidade de desesperar sobre o terreno, pelo que há um embate com a noção que se fazia de si até então). Quer dizer, o desespero tem o mesmo sujeito e o mesmo objecto: o desespero *provém do eu* e *incide sobre o eu*. Não há discrepância entre aquilo *sobre que* [«*hvorover*»] se desespera e aquilo *de que* [«*hvorom*»] se desespera: o desespero é «do eu» e «sobre o eu», o ponto de partida do desespero coincide com a sua direcção.

O fenómeno que aqui tem lugar é o que Anti-Climacus designa por *fechamento* [«*Indesluttethed*»],⁵⁸⁰ o qual constitui o exemplo extremo e a figura fundamental do desespero da fraqueza. Ao desesperar por ter desesperado da sua fraqueza, o sujeito enceta um movimento de retracção em relação ao exterior, de modo que parece viver

⁵⁷⁸Sobre a noção de determinação ideal totalizante, v. §13, pp. 436 e ss., §15, pp. 540 e ss..

⁵⁷⁹*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 176.

⁵⁸⁰O termo dinamarquês empregue por Kierkegaard é de difícil tradução. O verbo «*indeslutte*», do qual Kierkegaard fez derivar «*Indesluttethed*», pode significar “fechar”, “encarcerar”, “prender”, “cercar”, “isolar”, “sitiar”. «*Indesluttethed*» poderia ser traduzido por «reclusão». A tradução HONG (v. bibliografia) tenta a expressão «inclosing reverse», por meio do qual parece querer apontar para o carácter de retraimento – de reserva –, bem como para o encerramento no interior de si que estão envolvidos neste acontecimento; de facto, está em causa uma “reserva” que “mura” o sujeito no interior de si mesmo, de modo que, estranhamente, o sujeito não tem acesso a si mesmo, no sentido estrito da expressão. Daí que no «fechamento» esteja em jogo uma «porta falsa» (*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 177).

num ponto de vista “superior” àquele que tinha quando, em completa adesão ao exterior, desesperava sobre ele. Neste momento da consciência de si, o indivíduo parece viver “no interior” de si “mesmo”, em introversão, sendo espectador da vida, a qual se passa “fora” desse âmbito. Trata-se de uma espécie de “discrição” quanto ao próprio ser. De facto, o indivíduo do fechamento cerra “as pontes” com o exterior, de modo que o seu fechamento *não deixa rasto* directo, não existe claramente para mais ninguém senão para si: há uma “porta” pela qual só o sujeito entra, para um interior ao qual só ele tem acesso, e é aí que ele vive, a sós consigo, a girar constantemente em torno de si, em dedicação exclusiva a si.⁵⁸¹ O indivíduo parece estar comprometido com o silêncio⁵⁸² sobre o que se passa no interior da sua alma;⁵⁸³ este carácter sigiloso é como que a sua heterogeneidade diante dos outros, quais «*pássaros inseparáveis*»,⁵⁸⁴ que “comem” a “ração” que o mundo exterior lhes oferece. De facto, o sujeito do fechamento já ultrapassou o “comum”, na medida em que compreendeu que o exterior não pode constituir-se como fonte de sentido vital, motivo pelo qual despreza todos aqueles que vivem sob o domínio da exterioridade. Este desdém pelos outros relaciona-se com a total dedicação do sujeito a si mesmo.

O fechamento do sujeito no interior de si mesmo prende-se com um progresso na compreensão quanto ao próprio significado: de facto, o sujeito que está recluso no interior de si já compreendeu que o significado da própria vida não depende do exterior (algo que constitui um avanço na consciência de si do sujeito), mas que nasce sempre no interior do próprio sujeito. Quer dizer, o sentido da existência tem origem no próprio sujeito – é ele que, nesse sentido, o decide –, não pode ser importado do exterior. Por outro lado, o sujeito não quer, por isso mesmo – porque o sentido emana do interior e porque está tão distante dos sentidos comunmente aceites – explicar-se a outrem. De modo que o sujeito insiste no completo isolamento, como que se não tivera

⁵⁸¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 177: «Essa porta falsa, de que falámos antes, por trás da qual não há nada, é aqui uma porta real, mas certamente fechada com cuidado, e atrás dela como que está o eu que atenta em si mesmo, ocupado com ou preenchendo o tempo com o não querer ser ele mesmo, e ainda assim eu suficiente para se amar a si próprio. Isso é chamado *fechamento*. E de agora em diante, vamos tratar do fechamento, que é exactamente o oposto da imediatez, e que, entre outras coisas, na direcção do pensamento, tem também um grande desprezo por ela.»

⁵⁸² Cf. *Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, pp. 395-396: «Todo o fechamento reside numa reduplicação dialéctica, a qual é impossível para a imediatez. A língua da imediatez é, tal como as línguas vocalizadas, de fácil pronúncia, a língua do fechamento é apenas uma linguagem no silêncio, ou, no máximo, como que as línguas que põem 4, 6 consoantes antes de uma vogal.»

⁵⁸³ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 177: «Mas ele não põe ninguém ao corrente do que se passa com o eu, nem uma alma, não tem nenhuma necessidade de o fazer ou aprendeu a subjugar-lo [...]».

⁵⁸⁴ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 177.

possibilidade de exprimir-se, vivendo numa situação de incomunicabilidade com o exterior, reservando para si aquilo que “descobriu” sobre a existência; torna-se, assim, inacessível a outros. Assim, ao escapar à comunicação, ao viver recolhido no interior de si, ao permanecer nesse “mundo à parte”, o sujeito “auto-exalta-se”, na medida em que compreende ser possuidor de um conhecimento não comum sobre a vida, e em que rejeita todas as determinações que fazem o “comum” dela, bem como os outros indivíduos enquanto portadores ou executores das referidas determinações.

Note-se que o encerramento de si «no interior» *não é transitivo*, isto é, não move à vida (a um exame dela, do que possa estar em causa nela, etc., para depois retomá-la), mas antes é *toda a vida* do indivíduo – é nesse âmbito que tudo aquilo que há de fundamental para ele se passa. Quer dizer, o fechamento não está ordenado à sua resolução, mas insiste de cada vez em si.⁵⁸⁵ Nesse sentido, o sujeito do «fechamento» vive “no seu próprio mundo”. Assim, habita-se uma interioridade que fecha para a vida compreendida como aviamento consciente dos momentos ideal e imediato do ponto de vista: é, assim, possível estar-se em desespero (mas note-se, de modo que o próprio indivíduo tem alguma consciência disso) e levar uma vida “normal” (pelo que não há quaisquer indícios disso na exterioridade). Pelo que há uma contradição entre a vivência interior do sujeito – que se apercebe, de algum modo, da situação em que se encontra – e o exterior de si – que dá a parecer estar “tudo bem” com o indivíduo (de forma que o fechamento é um segredo que o indivíduo tem de si para consigo).

Esta contradição inaparente funda-se no facto de o sujeito do «fechamento» recusar deliberadamente a comunicação, a expressão da sua compreensão de si. A rejeição da comunicação prende-se com a vontade de manter a sua experiência de heterogeneidade relativamente ao comum humano, está ligada à recusa da pertença ao comum humano.⁵⁸⁶ No entanto, pode dar-se o caso de não se suportar a pressão do

⁵⁸⁵ Este é um dos motivos pelos quais o fechamento corresponde a uma forma de demoníaco, pois o demoníaco inclui, precisamente, entre outros aspectos, uma pretensão de se constituir somente no seu ser *para si*.

⁵⁸⁶ A ausência de comunicação, ao fundar-se numa *recusa*, diferencia-se da ausência de comunicação que está em causa em *Temor e Tremor* – de facto, a falta de comunicação corresponde, em Abraão, a uma *incapacidade* radical (e não à recusa voluntária de pertença ao universal humano). A recusa da comunicação, que é rejeição de pertença ao comum humano, corresponde à rejeição da ética, nos termos de *Temor e Tremor*: «O ético é, enquanto tal, o comum» (cf. *Temor e Tremor*, SKS 4, p. 148). Por isso mesmo, e por motivos que não cabe aqui analisar, a subtracção de si mesmo à comunicação é a negação de um traço essencial do nosso ponto de vista: a manifestação. Em última instância, isto, que é misterioso, é ontologicamente constitutivo da nossa perspectiva. Nesse sentido, o desejo de expressão é a motivação da vida (v., e.g., Oscar Wilde, “The Decay of Lying”, in *The Collected Works*, London, Wordsworth

«fechamento»: o indivíduo pode não ser capaz de se manter «no interior» de si mesmo, no distanciamento, pode não aguentar a incomunicabilidade com o exterior⁵⁸⁷ (pode não suportar manter o monólogo consigo mesmo), pelo que exprime o que se passa consigo. Todavia, ao falar sobre a própria situação, ao precisar de um confidente, o sujeito do «fechamento» não experimenta libertação, mas arrependimento, de modo que desespera pelo que entende ter sido fraqueza: o sujeito desespera (embora já estivesse em desespero) por não ter atravessado o momento de tensão para a revelação de si sem ter proferido as palavras que descobriram o que guardava no esconderijo da sua interioridade. De modo que o indivíduo deixa de experimentar o seu “reinado” sobre o exterior – na realidade, o sujeito julga ter-se novamente aprisionado ao exterior, ter-se deixado envolver pelos «outros», ao ter precisado de um ouvinte do seu íntimo. Porque o sujeito mantém o zelo por si (em concreto, o cuidado do segredo que tinha de si para consigo e que o segregava de qualquer forma de exterioridade), mas, ao mesmo tempo, viola a reserva a que se via obrigado, ele desespera mais profundamente. Na medida em que o sujeito não é capaz de executar a idealidade do «fechamento» – a qual se constitui, assim, como o momento de valor subjectivo –, ele desespera.⁵⁸⁸ Quer dizer, a

Editions, 1997, p. 936: «Scientifically speaking, the basis of life – the energy of life, as Aristotle would call it – is simply the desire for expression [...]»).

⁵⁸⁷Na realidade, o acontecimento do fechamento *depende essencialmente do exterior*, o qual se quer negar, e da *comunicação*, a qual se quer cortar no momento em que se recua para dentro de si mesmo e aí se aninha. Aquilo que o sujeito do «fechamento» revela, revela-o *involuntariamente* e não necessariamente por meio da palavra, podendo o «fechamento» ser *indirectamente* traído. O sujeito do «fechamento» revela sem querer revelar (Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 424-425: «[...] pois o reservado [*«det Indesluttede»*] é precisamente o mudo, e quando este deve expressar-se, isso tem que acontecer contra a sua vontade, na medida em que a liberdade que jaz no fundo da negação da liberdade [*«Ufrihed»*], ao entrar em comunicação com a liberdade fora de si [*«udenfor»*], se revolta, e agora trai a negação da liberdade de tal forma que é o indivíduo que se denuncia a si mesmo contra a sua vontade na angústia.»). Na sua reserva, está-se dividido: quer-se e não se quer revelar-se. No entanto, a revelação de si, na qual se conquista para si a transparência, está sob o poder de veto do «fechamento». Neste «fechamento», o silêncio não é livre, mas é querido; mesmo quando se deseja “rebentar” com a reserva, há uma ambiguidade essencial à reserva que não permite essa explosão (*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 430: «Ele tem, nomeadamente, duas vontades: uma subordinada, impotente, que quer a revelação, e uma mais forte, que quer o fechamento. [...] O reservado [*«det Indesluttede»*] é a revelação involuntária»). Trazer à expressão esse nó que traz o sujeito na reserva seria o único modo de quebrar o feitiço do «fechamento» e de fazer com que, por fim, o indivíduo transparecesse para si mesmo. O indivíduo pode, até, julgar que quer a abertura. Mas o «fechamento» é habitualmente ambíguo, e o seu modo é contraditório, é paradoxal, é o de querer e não querer a revelação: pode esperar-se que o «fechamento» se “parta”, sem mais, como que espontaneamente; pode revelar-se “quase tudo”, deixando algo que “sobra” e que permanece envolvido na obscuridade, sendo tomado como ponto de partida da continuação do «fechamento»; pode mistificar-se a revelação, de tal modo que aquilo que prepondera é a manutenção do «fechamento». Em qualquer dos casos, não se desmantelou a armadura do «fechamento» (*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 429).

⁵⁸⁸Por outro lado, o «fechamento» pode ser igualmente rompido pela precipitação do eu nas formas de fruição da existência, desde as mais boçais às consideradas humanamente mais nobres: faz-se, em qualquer caso, *ruído* na existência, para que se não ouçam os pressentimentos da consciência, que

ideia que o sujeito tem para a sua vida manifesta a sua inviabilidade; como, simultaneamente, o indivíduo se mantém preso a essa ideia, ele desespera. Ou seja, o desespero – que tem origem no eu, como “resposta” àquilo que considera ter sido a sua fraqueza (o falar) – é *do* eterno (da determinação ideal em causa) e *sobre* si mesmo (é de si mesmo que ele desespera).

Enquanto o sujeito se mantém no “emaranhado” de si, não compreende que o atravessamento do desespero em direcção ao eu exige dele a libertação do «fechamento». Na realidade, este momento do desespero infecta a própria auto-relação a partir do interior de si mesmo do sujeito, o desespero age no interior do indivíduo em virtude da auto-relação do próprio indivíduo, que alimenta o seu desespero.

Finalmente, note-se que em todas as formações do desespero da fraqueza, tanto nas mais imediatas, como no caso da possibilidade extrema da auto-reflexão no «fechamento», o movimento do desesperado parece ser sempre o de uma fuga a si mesmo, como se se tivesse “pânico” de confrontar-se consigo, de modo que a consciência não pode nunca sair do claro-escuro permitido por alguma noção de si próprio (isto é, da própria fraqueza, ou da submissão de si mesmo ao imediato da vida). Esta fuga a si mesmo corresponde, justamente, ao encerrar-se em si – de modo que, ao contrário de produzir contacto consigo (o sujeito está, afinal, «no interior» de si mesmo), o «fechamento» produz a distanciação de si mesmo do eu. Pelo contrário, o desesperado do «desafio» parece querer agarrar-se a si mesmo a todo o custo, por assim dizer, mesmo que desemboque na situação paradoxal de querer ser outro que não aquele em ordem ao qual está constituído.

Desespero do desafio: querer ser si próprio. Este momento da escala da consciência/do desespero/da consciência do desespero corresponde a um avanço porque o desesperado dispõe de uma determinação ideal, que julga corresponder-lhe enquanto quem é, e quer aviá-la na existência (ou seja, há choque das determinações ideal-imediato). Acontece que essa determinação ideal é inviável quanto à constituição de si próprio enquanto tal, de modo que o indivíduo se encontra na situação de fazer um «desesperado uso incorrecto do eterno [da determinação ideal] que está no eu».⁵⁸⁹

convocam o indivíduo à plena presença de si a si mesmo. Inibe-se, com o tumulto da existência, a palavra que poderia libertar, não se tem tempo para a proferir, ela é abafada no silêncio.

⁵⁸⁹ A Doença para a Morte, SKS 11, p. 181.

Ora, poderia pensar-se que este momento da escala do desespero consiste na *instrumentalização da determinação da idealidade*, nos seguintes termos: o desesperado serve-se do eterno, ao precipitar-se na vida a partir de uma determinação ideal abstracta (isto é, que pode corresponder a qualquer ideia), de modo que a própria idealidade está apenas compreendida de modo vazio (isto é, pode identificar-se com qualquer ideia) – ou seja, a ideia que conduz a vida não está desformalizada e aparenta poder ser qualquer uma. De modo que o sujeito vive, em consonância com isso, a convicção de poder ser tudo aquilo que queira (isto é, está convencido de que pode escolher a determinação que realiza a sua vida enquanto tal e que faz de si mesmo quem é), sem depender do horizonte imediato da existência (ou seja, do seu «eu dado», «concreto»). Nesse sentido, o sujeito é simultaneamente o «eu infinito» (tem consciência da idealidade que o determina) e o «*eu negativo*» (porque a idealidade é abstracta, não está ancorada na própria vida, no dado dela, motivo pelo qual o sujeito tem a convicção de poder ser, idealmente, o que quiser). O sujeito quer, então, ser ele próprio a definir de cada vez qual é a determinação ideal da sua vida, de modo que quer ser ele a fonte da desformalização da própria determinação ideal enquanto tal. Nesse sentido, ele vive de cada vez de acordo com uma determinação ideal “acidental” (a qual, por isso, é a cada instante mutável). Quer dizer, o sujeito elege uma determinação ideal como “princípio” de condução da sua vida, mas não quer trabalhar sobre o seu si mesmo enquanto algo de previamente dado – o indivíduo não trabalha sobre o seu eu concreto, mas antes visa unicamente a ideia que faz de si (desligada do seu «eu concreto»).

Todavia, não é este o traço característico do desespero do desafio. Se o fosse, isso significaria que o desespero do desafio estaria preso da facticidade, na medida em que o desespero seria fundamentalmente um desespero pelas circunstâncias objectivas da existência – o âmbito do «eu dado» –, que queriam ser alteradas em consonância com uma nova determinação ideal (embora esse possa ser um aspecto deste tipo de desespero), e não pelas circunstâncias subjectivas ou «interiores» da vida. Na realidade, a determinação ideal do sujeito do desespero do desafio, a qual está a moldar a sua relação a si próprio, é a *rejeição da própria forma como está constituída a relação à vida* (ou a recusa de que já haja uma relação à vida à qual não pode escapar-se), a repulsa pelas próprias *condições dadas de possibilidade de relação do sujeito a si mesmo*, de modo que a ideia que o desesperado do desafio tem para a vida implica uma *reformulação dos próprios termos nos quais a vida está constituída* – supõe, por

consequente, o desprezo pela existência como tal. De facto, o sujeito do desespero do desafio está contra a forma da própria existência, de modo que quer, de facto, determinar a relação que tem à própria vida no seu todo, mas de tal modo que *é a própria existência da relação (da síntese) que é posta em causa*, e não o modo de relação que o sujeito, no interior da síntese (isto é, aceitando-se como «dado», como «eu concreto»), tem consigo mesmo.⁵⁹⁰

Assim, quer inventar-se as próprias condições de possibilidade da existência, o seu alfabeto e a sua gramática. O sujeito quer despedir aquilo que sempre há de incontornável na existência; quer estabelecer as regras fundamentais da vida, quer reger a própria vida na ausência de qualquer tipo de constrangimento – em suma, quer ser-se o criador de si mesmo, determinar em absoluto as condições de possibilidade e os contornos do seu «eu concreto». Como se a existência, enquanto síntese entre os momentos imediato e ideal do ponto de vista, pudesse “dobrar-se” à ideia que o sujeito gera para ela. De modo que o indivíduo quer, afinal, «dispor de si», «determinar o que ele no seu eu concreto terá e o que não terá»,⁵⁹¹ começar «no início». Vinque-se que, neste momento do desespero, não se quer «dispor de si» com o objectivo de decidir as determinações fácticas que desenham a vida concreta, mas, antes, quer-se «dispor de si» para se ser o próprio “princípio” que regula a forma de constituição da vida – o indivíduo quer controlar a própria origem do sentido, a forma de relação à própria vida “a montante” da vida, não a facticidade.⁵⁹²

Refira-se que esta forma de desespero *contra a própria vida* pode assumir, de acordo com Anti-Climacus, uma modalidade *activa* ou uma modalidade *passiva*. Na modalidade activa, o indivíduo faz de si mesmo como que um “tubo de ensaio” de si, experimenta-se na vida de cada vez a bel-prazer, faz de si mesmo a instância suprema que determina a idealidade relativa a si mesmo. Crê ser-se o seu dono e senhor, a medida de si mesmo, é-se por comparação com o ideal de si mesmo gerado unicamente a partir de si, quer-se ser unicamente derivado de si mesmo e não aceitar para a sua vida nenhum poder que se imponha como uma «necessidade» da vida. A existência é toda ela uma *construção*, no fundamento da qual não há nada senão o «eu abstracto» (ou o

⁵⁹⁰Está em causa o ideal de autonomia absoluta, da auto-derivação completa, que se traduz na ideia de Fausto. Sobre Fausto como ideia, v. §4, pp. 87-89.

⁵⁹¹O sujeito quer, de facto, «dispor de si próprio, ou criar-se a si próprio, transformar o eu no eu que ele quer ser» (*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 182).

⁵⁹²*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 183.

momento ideal do «eu»). Porque se assume poder executar qualquer determinação ideal (ou constituir-se a si mesmo como tal de um modo unicamente determinado por si), o projecto do si mesmo é completamente movediço, instável, poético, arbitrário. Sem qualquer ponto de apoio da sua compreensão de si, sem qualquer ponto fixo que defina a relação do eu a si mesmo,⁵⁹³ a replicação de si na existência é somente *accidental*.

Este momento do desespero pode ser, também, fundamentalmente *passivo*. Nesse momento do desespero, há um sofrimento que reside no fundo da vida. O indivíduo não está em condições de pôr termo a este padecimento, isso não depende dele. Aquele «*eu abstracto*», que tanto se quer ser para se construir a si mesmo absolutamente a partir de si, está impossibilitado pela fixação do si mesmo à necessidade dolorosa – esta dor é, de facto, o prejuízo fundamental da vida ao qual se está cravado. Estranhamente, quer-se permanecer nesta agonia, não se quer ser ajudado a sair dela, se possível, mas quer-se transformar esse tormento na sua paixão fundamental, de modo que a vida passa a ser completamente vista a partir do momento da dor martirizante, passa a estar sufocada pela paixão de si na agonia, a vontade de permanência na agonia passa a ser a única determinação da vida. Quer-se ser si mesmo unicamente a partir da determinação da sua miséria, em revolta e ódio contra tudo o que é vivo. Detesta-se a vida. Tem-se mágoa por ela. A vida não deveria ser. Mas, porque é, a vida só pode ser abominada. Tem-se o seu interior fechado no azedume do ódio – de facto, neste momento da escala da consciência, o desespero provém unicamente do interior, e o sujeito parece ter consciência disso. O alimento da vida é o ódio por ela; o ódio é o seu “trunfo” contra a vida, a dor, a prova que justifica a revolta contra ela e testifica a sua maldade. A escala do desespero atinge o seu limiar máximo: a consciência de si, como consciência do seu desespero, está no nível mais elevado. A máxima consciência de si convive com a máxima consciência do seu desespero, tanto quanto isto é possível a um indivíduo humano. O sujeito mantém-se no desespero com consciência do seu desespero: o indivíduo vê-se como uma gralha da existência – porque não está em condições de executar a idealidade que a vida pede –, como exemplo de que a vida “está errada”. Este limite corresponde, na existência humana, ao demoníaco como possibilidade para ela.

⁵⁹³ Este ponto fixo constitui, justamente, a seriedade. Sobre a noção de seriedade, v. §14.

Quer dizer: o sujeito do desafio vive um trágico mal-entendido, na medida em que tem consciência de que pode e deve «*dispor de si*», mas, ao mesmo tempo, experimenta não poder «*dispor de si*» ao ponto de poder «*determinar o que ele no seu eu concreto terá e o que não terá*». Noutros termos, o sujeito compreende ser a origem do próprio sentido (de modo que o sentido só o é no seu ser «para si»), mas também percebe não poder ser essa origem em toda a sua amplitude (isto é, absolutamente), pois todo o sentido depende, em última instância, de uma potência que está a montante do sujeito. De facto, não há bem e verdade «em si» – é sempre o indivíduo que deverá determinar aquilo que, «para si», são o bem e a verdade da própria vida (o prazer, o cumprimento do dever, etc.), isto é, é sempre o sujeito que desformaliza ou identifica, concretamente, onde reside, «para si», o bem e a verdade; no entanto, simultaneamente, o bem/a verdade não dependem em nada do sujeito, de modo que, em última análise, é o sujeito que é posto pelo bem/pela verdade. Se só há bem e verdade no seu ser «para mim» do sujeito, as noções de bem e de verdade, por outro lado, não dependem do sujeito, mas é o sujeito que depende delas.⁵⁹⁴

Ora, é justamente isto que o desesperado do desafio não aceita: que, sendo ele o “autor” do significado «para si» de bem e verdade (isto é, das suas desformalizações existenciais) – que, nesse sentido, seja o núcleo de sentido da própria existência –, não o seja em todo o sentido (de modo que moldasse a própria forma do bem/da verdade enquanto tais).⁵⁹⁵ De facto, o sujeito do desafio, ao saber-se como fonte de sentido, rejeita não sê-lo no sentido cabal, isto é, *não aceita o facto de ser ele próprio posto, tais como são postas as determinações fundamentais que de que é composta e que organizam a existência*. Esta é a condição que possibilita a revolta: o sujeito quer ser a origem do sentido e, porque descobre não poder sê-lo completamente – porque pode pôr o sentido, mas não pode dispor dele – rebela-se. Assim, o sujeito *«quer começar um pouco mais cedo do que os outros homens, não pelo e com o início, mas “no início”; ele não quer “vestir” o seu eu, ele não quer ver a sua tarefa no seu eu dado; ele quer, através da [sua constituição como] forma infinita, ser ele próprio a construir isso»*.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴É esta duplicidade que possibilita que haja identificações erróneas do bem e da verdade; na realidade, se o sujeito é posto por estas determinações, elas não podem ser arbitrariamente desformalizadas (ainda que tenham sempre que ser desformalizadas).

⁵⁹⁵Note-se que, como já se referiu em nota anterior, está aqui implicado o reconhecimento da justeza da crítica hegeliana à pura subjectividade vazia de conteúdo (cf. N. FERRO, *Naturalmente Hipócrita: Em Constante Referência a Kierkegaard*, Lisboa, Aster, 2015, p. 46).

⁵⁹⁶*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 182.

O desespero do desafio consiste, por conseguinte, numa dupla derrocada. Em primeiro lugar, é justamente por essa recusa de aceitação de si mesmo no seu “ser-posto” (ao mesmo tempo que o sujeito tem sempre que se pôr a si mesmo) que o sujeito se vê a si mesmo como uma «gralha», um «erro», insistindo em como a vida é um logro, em como está mal feita; o desesperado experimenta ser, neste sentido, a prova em pessoa do erro da existência como tal.⁵⁹⁷ Por outro lado, porque não se consegue constituir como origem da relação à vida (isto é, como potência que a põe), o sujeito, insistindo todavia em sê-lo, acaba por ser para si vácuo, vazio, pó de nada.

Ao contrário do que acontecia nos primeiros momentos da escala do desespero/consciência do desespero, em que se carecia quase por completo de interioridade (pelo que o desespero sempre sobrevinha como algo de aparentemente exógeno), aqui o desespero tem a máxima interioridade, na sua recusa directa e cabal do sentido profundo da interioridade – pelo que o «fechamento» atinge o ponto extremo. De facto, a progressão na escala do desespero é, simultaneamente, um desenvolvimento na intensidade da *determinação espiritual do desespero*. Tal como, no primeiro nível da escala, a exterioridade como que “açambarcava” e “anulava” o interior, tornando-o mudo, neste momento a interioridade como se que “expandiu” e intensificou de tal forma que reduziu “a zeros”, idealmente, o sentido de todas as suas manifestações exteriores – a interioridade não tem rosto na existência, vive no escondimento, que em escondimento se agarra à existência no desespero maximamente apaixonado do ódio por ela (motivo pelo qual experimenta, negativamente, a petição para a reformulação da própria existência enquanto tal), sendo que o indivíduo se mostra como uma «gralha» da vida, a qual é a prova absoluta da maldade (da inviabilidade) dela, como a encarnação do protesto contra a existência.

Volta aqui a aparecer, agora desformalizado numa forma concreta de desespero, o problema de saber, então, se há ou não consciência de si no «desespero do desafio», uma vez que, de acordo com Anti-Climacus, a consciência de si no desespero atingiu aqui o seu cume, mas, ao mesmo tempo, o sujeito mantém-se no desespero (que é, também nos termos de Anti-Climacus, a própria negação da consciência). O problema

⁵⁹⁷ A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 187: «Ou seja, para descrevê-lo em sentido figurado, é como se um erro acontecesse a um escritor, e esse [erro] ganhasse consciência de si enquanto tal [...] – é como se agora esse erro se revoltasse contra o autor, e em ódio por ele o impedisse de o corrigir e num louco desafio lhe dissesse: não, eu não quero ser apagado, eu vou ficar testemunha contra ti, uma testemunha de que tu és um escritor medíocre.»

consiste na compatibilidade entre «clareza acerca de si mesmo»⁵⁹⁸ e desespero: se o sujeito do desespero tem a compreensão correcta do desespero e tem consciência de si como desesperado, deveria ter efectiva consciência de si. Ora, a autêntica consciência de si pressupõe a erradicação do desespero e identifica-se com ela. Por outro lado, é justamente da consciência de si que eliminou o desespero que o sujeito do desafio carece.

De facto, o desesperado tem uma consciência de si, mas esta não descansa na «potência que nos pôs», de modo que é uma consciência de si que se encontra em conflito com a «potência que nos pôs» (que vive a relação não repousada a ela), isto é, que não é transparente,⁵⁹⁹ motivo pelo qual esta consciência de si é demoníaca. Quer dizer, o desesperado tem consciência de si e tem também, de certa forma, consciência de ser derivado. Nesse sentido, tem alguma consciência da «potência que nos pôs», o que não significa, naturalmente, que “acredite em Deus”,⁶⁰⁰ mas precisamente que não descansa nela, quer dizer, não faz mediar o seu *para si* da relação a essa potência, mas pretende ser *para si* sem mediação alguma. Deste modo, a situação é eminentemente paradoxal: se, por um lado, nesta etapa da consciência o sujeito desesperado atinge a mais aguda compreensão de si (sabe da sua validade eterna da forma mais intensa, sabe no grau máximo que não é redutível ao conjunto infinito das possibilidades triviais da existência), esta consciência desesperada de si mesmo funda-se numa relação de não transparência a si mesmo, de forma que é, ao mesmo tempo, uma total falta de consciência de si. Afinal, a consciência de si é aqui um profundo mal-entendido, apesar de ser um mal-entendido que pressupõe uma consciência de si muitíssimo mais aguda que a envolvida nos anteriores casos de desespero. A situação é extraordinariamente complexa (e é-o em primeiro lugar para o próprio sujeito que se encontra nela), porque em certo sentido estão dados todos os elementos que permitiriam a sua resolução: a consciência de si como contradição e a consciência de si como um eu derivado. Ocorre que, nesta forma de desespero, o desesperado *não vê, não consegue perceber* como pode o seu ser para si ser mediado, ou melhor, não vê (Anti-Climacus dirá que não *quer ver*) como é que isso “se faz”, não vê em que é que “descansar” (e o que isso seja) na

⁵⁹⁸A *Doença para a Morte*, p. 162.

⁵⁹⁹Sobre a noção de transparência, v. § 15.

⁶⁰⁰A não ser no de Aristófanes, que se refere nos *Diapsalmata*: cf. *Ou/Ou, Primeira Parte*, SKS 2, pp. 45-46.

“potência que nos pôs” possa resolver o mal-estar radical da vida, possa desfazer a contradição, possa fazer com que a vida não esteja totalmente errada.

PARTE III

A POSSIBILIDADE DE ABANDONO DO PONTO DE VISTA NATURAL: O SENTIDO DO ESPÍRITO NO HUMANO. A POSSIBILIDADE DE ERRADICAÇÃO DO DESESPERO

§12.

Desformalizações do espírito no ser humano e o seu sentido. *Espírito e indivíduo* («den Enkelte»). O humano como raça ou espécie. A existência de um “universal humano”. O universal humano e a sua diferença da determinação do humano como espécie. O género humano é a espécie em que o indivíduo é “mais” que a espécie, mas o indivíduo é ele próprio e a espécie. A “impensabilidade” deste fenómeno: o indivíduo “é”, mas só a espécie se pode “dizer”; o carácter “fugidio” da determinação individual ancora no acontecimento do “si mesmo”. A ironia enquanto momento intervalar ou instante de separação do indivíduo da determinação da espécie. A incerteza e ambiguidade do poder da ironia e a insustentabilidade da posição irónica em vista da constituição do si próprio enquanto indivíduo: que a ironia tem que ser existencialmente anulada.

Na parte II do presente trabalho pretendeu mostrar-se como o âmbito existencial em que o indivíduo, natural e imediatamente, se movimenta está, na sua totalidade, sob a determinação do desespero, a qual é, simultaneamente e sob um outro ponto de vista, a própria possibilidade do espírito. Pretendeu, além disso, mostrar-se como a maior lucidez, ou o mais elevado grau de consciência humanamente possível não é susceptível, não é capaz de arrancar o sujeito do seu desespero: isto é, procurou clarificar-se como a consciência mundana ou natural de si não move, em sentido absoluto, a existência. É precisamente aqui que reside o cerne da possibilidade demoníaca: em que é possível uma auto-reflexão que *não faz nada pelo si*, ou seja, que não “alinha” com a movimentação da vontade em ordem à identidade do si mesmo.

Paralelamente à possibilidade mais comum e universal da existência – a possibilidade do desespero – procura apresentar-se na parte III da presente dissertação a possibilidade absolutamente alternativa de um «eu» que é movido pela consciência de si e não é movido pelo horizonte de sentido da mundanidade. A vida só assim adquire um

significado fundamental, apenas tem significado na apropriação deste sentido – esta é a ideia-motriz de toda a obra de Kierkegaard. Nos termos de Anti-Climacus, a possibilidade totalmente “outra” para a existência humana corresponde a ser-se e a tornar-se «*espírito*», algo que o homem sempre é, sem o ser, e que tem que tornar-se a cada instante, para o ser. Na obra de Kierkegaard, há várias categorias da existência ligadas ao núcleo fundamental da determinação «*espiritual*». É, de facto, através destas categorias que se compreende um pouco melhor a possibilidade do «*espírito*» para o indivíduo humano, o modo de relação de si para consigo que a determinação espiritual instaura. Estas determinações apresentam como que *aspectos* de um mesmo “núcleo” ou âmbito de sentido: o *espírito*, o *indivíduo humano como espírito*. São algumas dessas determinações que se apresentarão nos três parágrafos que se seguem: o indivíduo («*den Enkelte*»), a interioridade, a seriedade, a personalidade, o carácter.⁶⁰¹

Como um exemplo da identificação kierkegaardiana entre *espírito* e outras noções, considera-se em seguida a noção de *indivíduo* (na expressão dinamarquesa «*den Enkelte*»). Deve, no entanto, fazer-se uma observação preliminar relativamente ao uso que Kierkegaard faz da expressão «*den Enkelte*». De facto, como é habitual acontecer na obra de Kierkegaard, também esta expressão pode facilmente prestar-se a equívocos. Pois se é verdade que, na obra de Kierkegaard, ela parece sempre aplicar-se, em sentido estrito, ao sujeito humano, o mesmo não acontece quanto à forma de vida a que a expressão de cada vez se refere. De facto, a utilização da expressão «*den Enkelte*» não é unívoca. Não há uma, mas antes *várias* formas de instalação na existência que estão

⁶⁰¹Os termos interioridade, seriedade, personalidade, carácter, indivíduo, si mesmo foram tomados como permutáveis. Isto difere do ponto de vista de R. ROBERTS, quando considera a comutação perfeita dos termos “existência”, “interioridade”, “subjectividade”, “indivíduo”, “carácter” como indevida, e que se tomou como objecção natural à identificação assumida nos próximos três parágrafos. Na perspectiva de R. ROBERTS, embora estreitamente ligados, os termos que refere não são plenamente identificáveis, na medida em que as escolhas terminológicas de Kierkegaard são motivadas por polémicas, de modo que a compreensão é facilitada por se terem em mente os «alvos das suas disputas». Das palavras de Roberts pode, então, concluir-se que, se se tomarem como exactamente os mesmos, os termos envolvem alguma confusão. (ROBERTS, R., “Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard”, in HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 178). No entanto, isso em nada altera a possibilidade de o sentido dos fenómenos ser, num maior nível de profundidade (isto é, abstraindo da situação concreta que pode ter motivado, em função dos interlocutores em causa, a decisão terminológica efectuada por Kierkegaard), idêntico. Se assim for, a não-permutabilidade “perfeita” das noções corresponderá a características secundárias (que não deixam de ter importância) e não ao fulcro do fenómeno em questão. De modo que a confusão não é absolutamente essencial. No presente trabalho, descuraram-se, de facto, as características secundárias (o âmbito polémico dos fenómenos), e assumiu-se, quanto ao significado antropológico, a identidade profunda das categorias existenciais que procurará tratar-se em seguida.

compreendidas sob a determinação «*den Enkelte*», de modo que deve precisar-se aquela que aqui importa considerar. O próprio Kierkegaard exprime estar ciente da multiplicidade de usos da mesma expressão com significados notoriamente divergentes (mas não arbitrariamente) em *Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*. Neste texto, parece estar assente que o emprego da expressão «o indivíduo» remete para dois sentidos fundamentais, os quais correspondem a diferenças na constituição do horizonte existencial.

Por um lado, esta noção tem relação com as determinações imediatas (estéticas) constitutivas de determinado indivíduo humano na sua singularidade accidental (os seus talentos naturais), isto é, naquilo que faz as diferenças «*entre homem e homem*» (nos escritos pseudónimos, é este o modo dominante de apresentação da determinação «*den Enkelte*»). A segunda acepção corresponde ao modo como «*den Enkelte*» aparece nos escritos de carácter edificante enquanto aquilo que corresponde ao «*que todo o homem é ou pode ser*», isto é, à possibilidade contida no «*universal humano*» («*det Almeen-Menneskelige*»). A categoria «*den Enkelte*» encontra-se sempre neste “golpe duplo” ou *entrelaçamento* («*Dobbelt-Slag*»), ou seja, a determinação categorial de «*den Enkelte*» é dialéctica, trata-se nela de um «*movimento duplo*», motivo pela qual ela é *ambígua*.⁶⁰²

Isto parece querer dizer que o esclarecimento cabal da determinação «*den Enkelte*» requereria a análise detida de todos os escritos que Kierkegaard considera pseudónimos e edificantes, algo que não se fará no presente trabalho. O que aqui procurará fazer-se é averiguar a ligação, em traços gerais, existente entre a determinação «*den Enkelte*» e a determinação espiritual da existência. Todavia, isto não fica, de todo, claro a partir do que acabou de mencionar-se como sendo a categoria dialéctica «*den Enkelte*» tal como parece ser explicitada no passo considerado de *Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*. Em algumas passagens da obra de Kierkegaard, a determinação espiritual de «*den Enkelte*» aparece na sua *directa contraposição* à ideia de *indeterminação existencial* (de onde a sua conexão com expressões como massa, multidão, número, animalidade, etc.).⁶⁰³ Aliás, esse é o caso de *Ponto de vista*; neste texto, surge essa oposição explícita: diz-se, aí, que «“o indivíduo” é a categoria do

⁶⁰²Cf. *Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*, SKS 16, p. 95, e comentário dos editores de SKS a NB14:95, SKS 22, p. 402.

⁶⁰³Por exemplo, em NB29:32, SKS 25, p. 317. Numerosíssimas são as referências à compreensão do humano como número – por exemplo, NB32:17, SKS 26, pp. 129-130 (só para deixar uma ocorrência).

espírito, da ressurreição do espírito, tão contraposta à política quanto possível».⁶⁰⁴ São esta identificação e contraposição que se pretendem explorar neste capítulo.

De facto, Kierkegaard identifica a determinação da *individualidade* com a transformação do indivíduo em consonância com a compreensão espiritual de si próprio.⁶⁰⁵ Por sua vez, Kierkegaard parece identificar o indivíduo com o próprio *processo de individuação* – de facto, a individuação só pode ser um processo: tal como se é naturalmente a *possibilidade do espírito*, também se é primariamente um indivíduo “em potência”, isto é, uma possibilidade, a qual há-de ser vertida na realidade do sujeito (algo que só acontece mediante um processo de reversão da possibilidade de si sobre a realidade de si, ou seja, mediante o movimento de *reduplicação*).⁶⁰⁶ Por meio do processo de individuação, o sujeito *determina-se na realidade*, isto é, ele emancipa-se, por assim dizer, de todos aqueles momentos de sentido que estão a configurar a forma da sua existência natural. Isto significa que só por meio de uma *autonomização* é que pode deixar-se de ser a sua determinação natural – isto é, a sua “inespecificidade” – para se constituir enquanto uma forma de sentido ou uma relação à totalidade da vida única, própria (e, por conseguinte, irrepetível). A ser possível, a formação de um indivíduo (isto é, de um “espírito” humano, nos termos da antropologia kierkegaardiana) só é viável por meio de um distanciamento e de um isolamento conscientes em relação às determinações *específicas ou genéricas* – o mesmo é aqui dizer, *anónimas* – que já estão, à partida, a moldar a relação espontânea do sujeito à vida. Não pode negar-se a possibilidade de as determinações específicas serem, mais tarde, de alguma forma recuperadas pelo sujeito enquanto indivíduo; mas, precisamente, isso fará parte de um momento *posterior* que requer que já tenha havido, do lado do sujeito em questão, um desprendimento e suspensão dos significados dominantes a operar, sem mais, na vida natural.

Uma das formas de pertença mais *inintencionais* (não se fez, por si mesmo, nada por isso), mais primárias, imediatas e absolutamente universais de um sujeito à vida é a sua participação na espécie humana:⁶⁰⁷ de facto, se há uma determinação que se repete

⁶⁰⁴*Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*, SKS 16, p. 101.

⁶⁰⁵Por exemplo, em NB28:42, SKS 25, p. 249: «“o indivíduo” [«den Enkelte»] – esta é a determinação espiritual do ser-se homem». Em NB31:41, SKS 26, p. 30: «A categoria do espírito é: o indivíduo [«den Enkelte»]; a determinação animal é: a massa [«Mængde»]».

⁶⁰⁶Cf. §13, pp. 429 e ss..

⁶⁰⁷Aparentemente, também se poderia dizer “raça humana” para designar a “humanidade”. Todavia, devido ao lamentável “desenvolvimento” da noção de raça, muitas vezes sob auspícios ideológicos,

em todos os indivíduos humanos é, exprimindo-o toscamente, que são humanos, isto é, que fazem parte do género humano, que estão compreendidos sob a mesma ideia ou sob a mesma determinação fundamental, a qual parece identificá-los como humanos (mesmo que, depois, não seja fácil esclarecer que é que faz a especificidade deste género).

No entanto, esta não é a única forma de pertença do sujeito ao “humano” como tal: de facto, se o “humano” consiste numa espécie, o “humano” consiste, igualmente, no «universal humano», o qual se distingue terminantemente da noção comum de espécie. Realmente, o sujeito pertence de modo tão inintencional à espécie como ao «universal humano», quer dizer, todos os sujeitos “humanos” estão compreendidos sob a determinação fundamental «universal humano», a qual os identifica (ainda que possa haver dificuldade na desformalização desta noção). Deste modo, o «universal humano» corresponde a uma categoria de inserção na existência que é, tal como a espécie, comum a todos os sujeitos humanos e algo de *nato*, diz respeito ao que se é pelo simples facto de se ter vindo à existência.

O humano é, por conseguinte, a espécie e o «universal humano». Vinque-se, no entanto, que as noções de «espécie» e de «universal humano» se distinguem radicalmente uma da outra. De modo que, em sentido estrito, não pode dizer-se, com propriedade, que a espécie humana é o “domicílio” do «universal humano», ou que o «universal humano» decorre da pertença do indivíduo a uma espécie. A pertença à espécie não se identifica com a natural participação do sujeito no «universal humano». De facto, o «universal humano» só decorre no âmbito de uma pertença do indivíduo à espécie, mas não é consequência *a priori* desta pertença. Trata-se, antes, de dois fenómenos que são igualmente originários ao *humano*: ambos perfazem algo como a “condição humana”, a qual já parece estar *estavelmente assegurada* pelo mero facto de se ter vindo à existência e de se viver (ou seja, o sujeito humano já se encontra *posto* na circunstância da sua pertença à espécie e ao «universal humano», não teve que adquiri-la para si). Assim entendidas, as determinações da espécie humana e do universal humano parecem corresponder ao *grau zero* da “humanidade” do sujeito: à partida, sem pôr qualquer esforço da sua parte, o sujeito como que já tem “toda a humanidade” (por

sobretudo a partir dos sécs. XVIII e XIX, preferiu evitar-se este termo e, assim, a ambiguidade. Cf. BERNASCONI, R., “The Philosophy of Race in the Nineteenth Century”, in MOYAR, D. (ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2010, pp. 498-521.

motivo da sua pertença plena à espécie humana e ao «universal humano») enquanto algo que lhe é oferecido.

Para o sujeito, tanto a pertença à espécie como a sua natural participação do «universal humano» têm várias implicações, mas estas divergem, uma vez que os fenómenos não são idênticos. Consequentemente, deve procurar distinguir-se a noção de «espécie» da noção de «universal humano». Tenha-se em atenção, em primeiro lugar, a noção de espécie. Uma vez que o sujeito é, por natureza, parte integrante da espécie, dá a parecer que a pertença do indivíduo humano à espécie é, de certa forma, uma *posse da espécie sobre o indivíduo* e, na realidade, uma posse de ordem tal que chega mesmo ao ponto de ser, efectivamente, uma relação de tirania da espécie sobre o indivíduo: está-se na espécie simplesmente por se ser, por se existir, e não é possível deixar de ser da espécie (porque nela se trata de uma determinação da natureza, da “essência”, da substancialidade, do inalterável que há na vida humana). É *obrigatório* ser-se da espécie, não há escolha, não há alternativa. Por conseguinte, dá a parecer também que, enquanto sujeito, *não se é nada*; todo o valor do sujeito reside na espécie humana, isto é, na *homogeneidade entre si e a espécie humana*, no princípio *a priori* de unidade qualitativa (quer dizer, o sujeito enquanto indivíduo não tem valor nenhum). Do ponto de vista exterior (de uma perspectiva que apenas observa) todos os indivíduos (cada um deles) *são espécie*, quer dizer, cada um dos sujeitos é *imediatamente* reconhecível como sendo da espécie humana, existindo sob a determinação da espécie: cada sujeito é, no seio da espécie, uma *mera instanciação* dela, ou seja, cada sujeito é em si mesmo e por completo uma *determinação repetível* (*cada sujeito é uma repetição da espécie* e, deste modo, cada sujeito é *número*).⁶⁰⁸

No entanto, pode avançar-se desde já que, no caso do humano, isto não é assim, e não é assim devido à interferência, igualmente original ao humano, da determinação «universal humano» na constituição da existência.

Para que se compreenda em que sentido o sujeito humano é, naturalmente, um *exemplar* da espécie, tenha-se em consideração, em primeiro lugar, a determinação animal da espécie. Ver-se-á, em seguida, em que sentido é que *o género humano, enquanto espécie, é, afinal, em si mesmo avesso a uma determinação puramente animal*

⁶⁰⁸Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149: «[...] um número, apenas mais um homem, mais uma repetição desta eterna monotonia.»

da espécie. De acordo com a habitual determinação da espécie (se a aplicarmos ao “caso humano”), o que acontece é que o sujeito da espécie é um momento (em si mesmo e por si mesmo insignificante) da espécie. O sujeito está *totalmente subordinado* à determinação genérica da espécie. O *fito* do sujeito é a espécie (em que, por outro lado, ele sempre já está). Ou seja, naturalmente o sujeito já parece ter alcançado, desde o primeiro momento da sua existência, o seu fito; o mesmo é dizer que ele *parece já estar posto naquilo que é, parece já ter cumprido* a sua vida, e isto na própria forma do seu ser imediato. Visto como *instanciação da espécie*, o sujeito é sempre e de cada vez *em função* da espécie, é sempre um momento que remete para o *ponto de referência da espécie* – ou seja, o sujeito não é *ninguém*, é um *ente sem nome próprio*. Nesse sentido, cada sujeito humano parece ser, primeiramente e no fim de contas, um *exemplo accidental* da natureza do género humano ou como que uma *modificação da circunstância eterna da existência*⁶⁰⁹ (sem sentido por si mesma e em si mesma) – o sujeito parece ser tão-só a *manifestação da regra do género humano*. Consequentemente, a *espécie*, enquanto determinação *dominante* da existência humana, está presente em tudo aquilo que o sujeito naturalmente é e faz. Nesse sentido, o homem natural estaria *eticamente* determinado, *subsumido no género*, seria em si mesmo somente o momento exemplar da espécie.

De facto, no âmbito da espécie, cada indivíduo é *da e para a* espécie. O indivíduo da espécie tem a sua origem e a sua teleologia na espécie. Enquanto exemplar da espécie, o *espécime* é um *modelo*, um *representante da espécie* e, enquanto tal, aquilo que o seu ser exprime é tão-só uma *repetição do mesmo* ou uma *repetição numérica*, sem qualquer remissão nem sentido para lá do facto de ser essa mesma “reinstanciação”. O seu significado não é imanente a si mesmo enquanto indivíduo, mas *transitivo*; o espécime não importa, é em si mesmo insignificante, tem importância apenas na medida em que *faz parte da* e está *em função da* espécie. O ser do espécime coincide com o ser da espécie; o seu ser consiste em e esgota-se na sua remissão à espécie; considerado em si mesmo, abstraindo da referida remissão, é um ente insignificante. Além disso, no espécime *cumpre-se* – e *cumpre-se* perfeitamente – a espécie: o indivíduo da espécie é *ele mesmo* o cumprimento cabal da espécie a que pertence. Isto significa que o sujeito da espécie *não só é um representante* da espécie, como está antes a “*fazer as vezes*” da espécie, *a ser a espécie*. O indivíduo da espécie é

⁶⁰⁹Cf. *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, p. 159.

a própria espécie e nada mais que a espécie. Ao ser, na sua essência, “exemplar”, o animal não “falta” à espécie, não é em caso algum devedor dela, não “falha” nunca, por isso mesmo, a sua própria determinação – o animal é, por natureza, *infalível quanto ao seu ser*: a existência animal cumpre sempre a espécie – e isto por natureza; o animal está à partida posto na completude do seu ser e não perde “por nada” esta completude, está “para sempre” integrado na sua “essência”. No “reino animal” (ou, de todo o modo, na perspectiva que temos constituída sobre o que seja o “animal” e o “reino animal”), há uma subjugação natural e necessária do indivíduo à espécie: o animal comporta-se sempre de acordo com as leis da espécie, e isto naturalmente, por força da sua própria natureza, pelo vigor vinculativo da sua pertença à espécie. Ou seja, a determinação animal corresponde à *determinação da exterioridade, da objectividade (a espécie)* – parece ser por isso que os animais não precisam de nomes que os individualizem, mas têm sempre como “nome próprio” o nome da espécie de que participam (os animais não têm nome próprio, na medida em que aderem natural, necessária e totalmente à espécie).⁶¹⁰

Poderia, por isso, dar a parecer que a noção de espécie com que Kierkegaard opera é uma noção que vê o sujeito humano, “por um lado”, como mero exemplar do género humano no *regime substancial*, ainda que seja também, “por outro lado”, algo de diferente disso (o «universal humano») – e, todavia, não é assim. A noção de espécie é, de facto, uma noção *animal*; porém, o âmbito do humano enquanto tal é, no seu cerne, afectado por determinações tais que obrigam a repensar o modo de pertença do indivíduo humano à espécie (pois ela não é nunca idêntica à pertença do animal à espécie). O indivíduo pode *relacionar-se a si mesmo ao modo de um exemplar* da espécie: é possível que o sujeito humano *se compreenda a si mesmo por meio das determinações da espécie*. No imediato da vida é, afinal, o que acontece: assim, o sujeito compreende que *herda* irrevogavelmente a espécie humana e que, desta forma, não tem outra opção senão participar do seu *destino*; percebe, ainda que atematicamente, que se inscreve como um elo, no presente, cujo sentido é o da passagem das gerações ou a história das gerações; assim, o sujeito é, aparentemente, um produto e um agente instrumental da cadeia de gerações do género humano. No entanto,

⁶¹⁰Há, evidentemente, indivíduos que são excepção à espécie, que são, por isso mesmo, monstros; em qualquer dos casos, em princípio, todo o monstro o é desta ou daquela espécie. Um “monstro absoluto” seria um ente que, em princípio, deveria pertencer a uma espécie, mas que é um desvio de uma espécie que não se reconhece.

do ponto de vista ontológico, o sujeito *nunca é* a determinação *animal* da espécie (embora seja, também, espécie).

Aqui tem lugar, justamente, a determinação do humano, não já como espécie, mas como o «*universal humano*». Procure, então, ver-se em que consiste o «universal humano», para depois tentar compreender-se o que será a compreensão de si mesmo como um mero «exemplar», a qual consiste, justamente, numa adulteração do sentido mais originário do «universal humano» ou da possibilidade nele naturalmente inscrita. Em primeiro lugar, o «universal humano» parece corresponder à determinação mediante a qual todos os “seres humanos” participam de uma mesma forma natural de inscrição na existência, do modo de ser imediato do “homem em geral”, seja esse o que for. Parece, além disso, acontecer que aquilo que, para lá desse “legado” natural de que participa, o sujeito viesse a conquistar para si na vida (isto é, o modo como se empregaria na vida, o resultado desse esforço, os ganhos de que auferiria na vida, aquilo que pudesse adquirir ao longo do tempo da sua existência) corresponderia àquele *acrescento* (de resto, inessencial quanto à sua “humanidade”) que, é o que parece, o faria distinguir-se, actualizar o «universal humano» em si e, ao mesmo tempo, ter algo de diverso do “comum dos mortais”. O sujeito conquistaria a sua especificidade “única” por meio da condução de si na vida. No entanto, a realidade é que, por meio desta actualização de si, o sujeito não se eleva nunca sobre o universal, mas antes manifesta as possibilidades contidas naquele: o sujeito será, antes, um *produto* das possibilidades do universal humano, um “*contributo*”, prestado num certo momento da história, para ele.

Neste sentido, o sujeito humano está absolutamente preso ao universal. Ora, isso já é o que se passa quanto à inserção do sujeito na espécie: o «universal humano» e a espécie são categorias de situação imediatas do indivíduo na existência. Não é possível deixar de ser «espécie», como não se pode abandonar nunca o «universal humano». Todavia, se a determinação «espécie» implica sempre a repetibilidade das determinações que envolve, a determinação «universal humano» comporta, pelo contrário, algo de contraditório, isto é, nela está em jogo a irrepetibilidade da determinação que lhe é, em sentido mais estrito, própria. Esta determinação corresponde à noção de «o indivíduo» («*Den Einzelte*»): cada homem tem a possibilidade de ser «o indivíduo», mas, ao sê-lo, ele é absolutamente distinto do “outro” «indivíduo» com o qual convive, a ponto de a sua determinação individual ser única (ou seja, irrepetível).

De modo que a determinação específica do sujeito humano enquanto tal não pertence à espécie, mas à possibilidade de ser «o indivíduo» (numa acepção de “indivíduo” totalmente inversa da noção de indivíduo como parte da espécie). O «universal humano» consiste, precisamente, na possibilidade de se ser «o indivíduo». «O indivíduo», por sua vez, não é nunca, no caso do sujeito humano, uma determinação da espécie, mas é, antes, uma determinação que se refere directamente à possibilidade própria do «universal humano» (paralela à compreensão do humano como espécie): no «universal humano», está em causa aquilo para o qual cada um está apto pelo facto da sua humanidade, e «o indivíduo» corresponde à plena realização existencial desta possibilidade, ao homem que actualizou a possibilidade inscrita no “universal humano”. Na realidade, o “universal humano” é a capacidade para se ser «o indivíduo» (e essa capacidade é tão universal ao homem quanto o facto de ele ser espécie). Assim, embora ambas as categorias sejam *da própria vida*, uma está totalmente sujeita à necessidade (a da espécie), ao passo que a outra – o «universal humano» – inclui sempre uma possibilidade, que abrange todo o homem, de natureza irrepetível (a que faz do sujeito, justamente, o «indivíduo»). De facto, o sujeito humano é de cada vez a espécie (uma parte, um membro dela) e a possibilidade do indivíduo (o «universal humano», a possibilidade de ser si mesmo). O que é conforme ao sujeito humano (aquilo que é próprio dele) é, então, ser, de uma vez, um elemento da espécie e a actualização do «universal humano», «o indivíduo», isto é, si mesmo, espírito.

Apesar disso, o «universal humano» está, do ponto de vista natural, *compreendido ao modo da espécie*: o sujeito tende imediatamente a compreender o «universal humano» de acordo com um modo de relação consigo que é conforme à determinação da espécie, costuma entender o «universal humano» sob categorias próprias da espécie. Quer dizer, no sujeito imediatamente determinado dá-se uma confusão, de cada vez existencialmente vertida, entre «espécie» e «universal humano». Não que o «universal humano» não seja uma determinação imediata – o «universal humano» é uma determinação imediata, mas inclui em si uma possibilidade não-imediata da existência do homem (algo que não acontece no caso da «espécie»). De modo que pensar o ser do homem a partir da «espécie», analisar a totalidade da existência (incluindo a determinação «universal humano») a partir da noção de espécie (e não a partir do todo do acontecimento humano) corresponde a deixar de lado a possibilidade do próprio homem enquanto «o indivíduo».

Do ponto de vista subjectivo, o que costuma acontecer é que o sujeito se compreende a si mesmo como o «homem-exemplar» ou como o “homem-espécie”, isto é, ele compreende a sua determinação própria sob as categorias de sentido da espécie. Trata-se, aqui, da experiência de si mesmo no modo do *ninguém*: de facto, a vivência do sujeito a partir da sua compreensão imediata de si mesmo (em regime de automatismo, não-declarado, atemático, inconsciente) inclui um aglomerado muito complexo de determinações, as quais têm como momento essencial o facto de o seu funcionamento ocorrer de modo *anónimo* na vida do sujeito (isto é, naquele regime de automatismo, não-declarado, inconsciente).

Por conseguinte, a determinação de si mesmo de acordo com um modo de relação a si mesmo como se se fosse “pura espécie” congloba todas as muitíssimas determinações (difíceis de identificar uma a uma e em toda a amplitude do embate que têm na vida do sujeito humano) assumidas automática e anonimamente (tidas por determinações de natureza, do “é assim e não pode ser de outra forma” da vida). Neste sentido, ao compreender o «universal humano» como momento da categoria da espécie, o que acontece é que, por maiores que sejam as aquisições, ganhos, vantagens de que um sujeito aufera na vida, o sujeito não se especifica a si mesmo enquanto si mesmo por meio daquelas, isto é, por meio de tudo isso o sujeito não se torna «*o indivíduo*», no sentido técnico do termo (uma vez que ele mantém uma relação de «espécie» a todas estas possibilidades de desenvolvimento do «universal humano»).

Com efeito, nada parece obstar a que o sujeito possa, até, ser “*uma excepção do universal humano*”, que possa ser “único”, possa ser como que uma “eminência” em alguma região da existência, ou ser como que um “génio” na execução da vida. Pode, é certo, imaginar-se alguém que tenha esgotado os “mundos e fundos” das possibilidades da existência, alguém que tenha alcançado, no máximo grau, o maior número de vantagens da vida, que tenha sugado da vida tudo aquilo que ela tem para oferecer, que tenha alcançado o número culminante de vantagens da vida e que tenha agarrado, com o maior êxito, todas as atractivas oportunidades que são “brindadas” sem cessar pela vida, alguém que tenha “subido ao topo” da vida, que tenha “o mundo a seus pés”. Mas, justamente, essa é a especificidade que é a determinação imediata do indivíduo e que não constitui a determinação «*den Einzelte*» no sentido espiritual que aqui se procura esclarecer, embora corresponda às possibilidades (imediatas) do «universal humano».

Quer dizer, se o indivíduo se compreender a si mesmo como mero “executor” das possibilidades “fenoménicas” inscritas no seu ser, ele compreende-se, de facto, não como «*den Einzelte*», mas como um acontecimento de “homem-espécie”, ou ele compreende o «universal humano», que lhe é congénito, ao modo da espécie, faz de si mesmo, no interior do «universal humano», um executor da espécie, tem a espécie como vector existencial – isto é, vive-se a si mesmo de modo automático, anónimo, indistinto da massa humana de que faz parte.

Apenas por si mesmas, todas as aquisições, oportunidades agarradas com êxito, etc., isto é, toda a sorte e fortuna, a “perfeita ventura”, todo o favorecimento do sujeito por parte da vida não o tornam essencialmente diferente do “comum dos mortais”; muito pelo contrário, exactamente *tal como todos os outros*, o sujeito que é excepção (neste sentido preciso) encontra-se *igualmente perdido no modo imediato da determinação universal do humano*. O “excepcional” pode, com certeza, ser “o orgulho” (ou “a inveja”) de todos os outros homens – todavia, aquilo que ele é, é-o sempre e apenas *por comparação com uma determinada representação da maximização das possibilidades imediatas inerentes ao «universal humano»* (isto é, o que ele é, é-o apenas por relação com aquilo de que o «universal humano» é habitualmente capaz, por relação com aquilo que faz o “normal”, o “regular”, o que está “na média” das conquistas do universal humano). Ou seja, o sujeito “genial” é, como tal, somente um *superlativo comparativo do “universal humano”*, mantendo-se na determinação imediata do universal humano (isto é, deixando escapar a possibilidade não imediata de «*den Einzelte*»).

Consequentemente, em última instância, que o sujeito seja “uma excepção”, um génio, constitui um ganho, não para si mesmo, mas para o «universal humano» (de facto, aquilo que acontece ao sujeito excepcional é que ele se encontra considerado sob a determinação «universal do humano» e, assim, o lugar que lhe pertence, na posteridade, é o dos manuais de história). Compreendendo-se a si mesmo *por comparação*, o sujeito tem *determinações anónimas* (isto é, as determinações imediatas do «universal humano») como momentos fundamentais de compreensão de si, ou seja, o sujeito “genial” compreende-se ou é compreendido por intermédio das *possibilidades naturais do «universal humano»*, por outras palavras, na sua total *aderência ao «universal humano»* ou no seu *carácter imanente* (imediato) – na realidade, aqui estão

em causa somente variações individuais no interior da mesma lógica do imediato, isto é, está em jogo o *regime de anonimato* a que a vida natural se encontra presa.⁶¹¹

Resumindo: a determinação *imediata* do «universal humano» não corresponde apenas ao facto de o sujeito humano participar de uma “comunidade” (e isto por natureza), na qual entra num determinado momento da história (que também não determinou por si mesmo), mas corresponde também à *invasão imediata e espontânea de uma relação anónima (de uma relação de «espécie») do sujeito às determinações que constituem naturalmente a sua vida*. Por sua vez, esta relação de anonimato à vida produz um *nivelamento*⁶¹² entre os sujeitos: eles são, de facto, “comerciáveis” (não valem nada por si mesmos), cada um é “*como os outros*” (porque, na medida em que o «universal humano» está compreendido sob a e absorvido na determinação objectiva «espécie», o indivíduo é sem interior, é *sem subjectividade*); cada um é um «*homem-espécie*» («*Menneske-Slægten*») ou um «*espírito do género*» («*Almeen-Aand*»), que vive de acordo com a “moda” da geração – cada sujeito é, neste regime, no fundamental *massa, horda*, isto é, “*ninguém*”, mera *abstracção*.

E parece ser precisamente isto que, imediatamente, o sujeito é: do ponto de vista natural, o sujeito relaciona-se a si mesmo, a todo o instante da vida, por meio da modalidade de ser «espécie» como vector existencial, sendo sempre, todavia, de modo inalienável, a possibilidade contida no «universal humano» (isto é, a possibilidade de «o indivíduo»). Desta forma, e mesmo sem o perceber, o sujeito considera-se a si mesmo “como os outros”, como “homem-espécie”, isto é, ele vê-se e considera-se a si mesmo como *público*, como ninguém, isto é, como *um ser vivo que é produto da exterioridade* (daquilo que o sujeito *não pôs para si a partir de si mesmo e por si mesmo*), *induzido pelo “fora de si”* (e isto quer dizer: “inspirado” por aquilo que lhe é *intrinsecamente estranho*).

⁶¹¹Esta acepção de “excepção” deve ser distinguida da categoria «*den Extraordinaire*», «*den sande Extraordinaire*» (*Livro sobre Adler*, SKS 15, pp. 125, 136) e de «*den særlige Enkelte*» (*Livro sobre Adler*, SKS 15, p. 125) – que é, justamente, o seu contraponto: «Todo o movimento pressupõe [...] um ponto, um ponto fixo do lado de fora; deste modo, o indivíduo verdadeiramente excepcional é o ponto do lado de fora, ele está sobre aquele ponto arquimédico fora da terra, isto é, ele tem a sua absoluta relação a Deus num ponto fixo *extra ordinem – et terram movebit.*» Cf. igualmente *Sobre a Diferença entre um Génio e um Apóstolo*, SKS 11, pp. 98: «Por isso, o génio pode ter certamente algo de novo a trazer, mas isto desaparece por sua vez na assimilação genérica da espécie».

⁶¹²Cf. *Duas Idades*, SKS 8, p. 81: «[...] o nivelamento tem o seu significado profundo na superioridade da categoria da geração sobre a categoria da individualidade». *Ibid.*: «O nivelamento é a vitória da abstracção sobre os indivíduos.»

O “humano-espécie” vive, assim, aparentemente a partir de e em prol de algo que já está estabelecido independentemente dele mesmo, de uma *ordem de vida* ou de acordo com *regras de encaminhamento e execução da existência* que o sujeito não foi em momento algum chamado a decidir, sobre as quais não teve qualquer palavra a dizer e que se instauram na sua vida e a tomam, sem mais, como que “sem pudor”, sem ter “pedido licença” para “entrar” – que lhe são, precisamente por esse motivo, *heterónomas*. Estas normas heterónomas de encaminhamento da existência não correspondem ao “código genético” do homem enquanto espécie (àquilo que “é assim” nela, que é necessário, inalterável, etc.), mas mais especificamente a todas as determinações automaticamente disponíveis, já em uso, da *sociabilidade* humana (que “são assim” como podem ser de outro modo, que podem ser ou não ser, que são contingentes, acidentais e, no caso em que não haja nada que as suporte “arquimedicamente”, são absurdas, arbitrárias).

Deve procurar compreender-se *que é que distingue o «homem-espécie» da determinação animal da espécie*. Imediatamente, de acordo com o modo como o sujeito humano se compreende, ele considera haver *um abismo intransponível* entre o facto de ele ser um “ser humano” (com toda a *elevação*, que está pressuposta nessa convicção, do indivíduo sobre a animalidade) e o animal. O sujeito humano nunca se compreende tematicamente a si mesmo como se fosse aquilo que ele percebe ser um animal, nem sequer como o animal mais “elevado” ou “excelente” (corresponda isso ou não corresponda à realidade do próprio animal posto em si mesmo, fenómeno ao qual não temos qualquer acesso); ele compreende-se à partida numa posição excêntrica em relação à categoria da animalidade (por isso mesmo é que, por exemplo, é um insulto dizer de alguém que é um animal ou que se comporta como um animal).

No entanto, apesar de a categoria da animalidade, quando aplicada ao sujeito humano, se lhe apresentar de modo imediato com os contornos de uma “degradação” do “estatuto ontológico” do sujeito humano, o facto é que, até agora, não está esclarecido aquilo que produz a possibilidade de discernimento fundamental entre a animalidade e o ser humano enquanto espécie do puro “reino animal”. Algumas afirmações da obra de Kierkegaard dão, com efeito, a parecer que o sujeito humano conduz imediatamente a sua existência de modo em tudo conforme com o sentido da animalidade, isto é, de acordo com determinações anónimas e já decididas para si (a sociabilidade, o número, a massa, numa palavra: a indeterminação ou a determinação heterónoma de si mesmo).

Desta forma, não resulta claro, à primeira vista, que é que “o homem” tem de qualitativamente diverso do género animal.

Poder-se-ia dizer que aquilo que faz o sujeito humano diverso do “espécime” animal é, justamente, o facto de ele não estar total e necessariamente sujeito à natureza, mas de lhe escapar, de haver sempre no mundo humano o “social”, o domínio do convencional, que pode ser determinado de cada vez pelos sujeitos – isso seria indício, não só da “margem de manobra” do “homem” em relação “ao animal”, como seria sobretudo sinal da sua heterogeneidade *de base* em face das determinações da natureza puramente animal. Todavia, pensar assim é arrostar o problema da animalidade em termos *substanciais* ou *ónticos* – algo que, precisamente, não parece corresponder ao modo como Kierkegaard procura resolver a questão. Pelo contrário, a ideia que parece perpassar muitíssimas passagens da obra de Kierkegaard é, justamente, a de que, *no humano*, a determinação da animalidade tem que ver com o sentido, é um *momento de sentido* (ainda que seja um momento de sentido *anónimo* do humano). Sob esta perspectiva, admite-se que a vida do sujeito humano possa estar inimaginavelmente habitada por determinações da animalidade (isto é, de resto, aquilo a que corresponde o modo natural – isto é, a forma não-examinada, não-consciente – do ser do homem): na realidade, o sujeito humano tem uma *propensão natural* para a animalidade (a qual só é anulada por vencimento, ou seja, mediante um esforço activo do sujeito); o sujeito humano está inclinado a, “tem queda” para ser animal, tem facilidade em e tendência para mediar a sua relação ao horizonte da vida e a si mesmo por determinações da animalidade.

Por categoria ou determinação animal não se entende, então, “o cão” ou “o gato”. Do ponto de vista *objectivo*, a determinação animal significa que o ser homem, enquanto *espécie*, tem o poder de reprodução, isto é, que é determinado pela sexualidade⁶¹³ ou pela categoria da geração (e, consequentemente, que é determinado pela história, na medida em que cada sujeito se inscreve num ponto específico da sucessão de gerações). No entanto, do ponto de vista *subjectivo*, a determinação animal corresponde, justamente, à noção de «homem-espécie», à tendência para cada homem se

⁶¹³Embora, ao ser passível de reprodução, o indivíduo não esteja totalmente dominado pela sexualidade, no sentido em que pode suspender o seu exercício (e, assim, da sua parte, bloquear a sucessão das gerações). Isto acontece justamente porque o indivíduo é um composto das determinações da espécie e de uma determinação individual que tem poder para suspender o exercício da sexualidade, de modo que, se a determinação sexual é uma componente intrínseca do humano, o exercício da sexualidade não o é.

pensar ao modo de um exemplar, de um indivíduo da espécie, sem mais – e diz respeito a toda e qualquer determinação que seja assumida pelo sujeito humano no regime natural da “sociabilidade”, do anonimato. Qualquer determinação, quando não posta em confronto com o indivíduo, é “animal” por motivo da indeterminação da relação dela ao indivíduo enquanto tal. E isto é, na compreensão de Kierkegaard, aquilo que justamente acontece no decurso espontâneo da vida de modo esmagador.

Desta forma, o sujeito humano é naturalmente “animal” pela relação que estabelece a si mesmo, isto é, pelo seu *vínculo ao significado anónimo de si*. Ou seja, o sujeito humano vive espontaneamente *como um animal* (ou seja, *como «homem-espécie»*) devido à *relação de cegueira* consigo mesmo e com o horizonte que é, por motivo do seu estar de olhos vendados para o facto e para o sentido de si.

Assim, fala-se de “animalidade humana” somente *por analogia*, para ilustrar como a relação do sujeito humano consigo mesmo pode ser tão inexistente do ponto de vista da consciência como aquilo que se compreende ser a cegueira inerente ao ser-animal. De facto, por mais “cultivado” que o sujeito possa ser, ele pode, ainda assim, ser fundamentalmente rude, ser «homem-animal», estar cego para si mesmo e sem qualquer consciência das determinações anónimas que lhe pautam, a cada instante, a vida. A cegueira do «homem-animal» é, assim, semelhante à cegueira do “animal-animal”, por assim dizer. Por conseguinte, a definição da animalidade do animal é substancial, ao passo que a determinação animal do homem tem, em sentido mais estrito, que ver com a sua relação de consciência (neste caso, de inconsciência) a si mesmo.

Assim, parece não haver uma diferença essencial entre animal e «homem-espécie»: *ambos vivem naturalmente de acordo com a determinação da animalidade, de acordo com o modo de ser de cada um* – o animal, de modo substancial, o sujeito humano, do ponto de vista da relação consigo mesmo quando determinada pelas categorias anónimas de significado existencial.

Por tudo isto, parece, à primeira vista, resultar incompreensível a tese de Kierkegaard de acordo com a qual *o género humano é aquele em que o indivíduo é mais do que a espécie*.⁶¹⁴

Afirma-se, então, que aquilo que é próprio da espécie humana é que o indivíduo é “mais” que a espécie. Consistirá esta “superioridade” do ser humano em algum expediente especial, numa aptidão excepcional, numa qualquer destreza “qualificada” (como o facto de se ter o dedo oponível, ser inteligente, etc.)? Não. Aquilo que está em causa não é uma diferença de grau, não é também uma superioridade quantitativa, mas antes uma *absoluta heterogeneidade que segrega, à partida, o sujeito humano tanto da espécie a que pertence quanto do «universal humano» que imediatamente é*.

Mas isto está em contradição com aquilo que parece vigorar habitualmente na vida humana: o que parece vigorar é a normal homogeneidade do sujeito humano com a espécie e a total assimilação de si mesmo à realidade imediata do «universal humano».

A assimilação de si mesmo ao «universal humano» parece total pelo modo como o sujeito se relaciona de modo naturalmente anónimo consigo mesmo a partir das imposições sem rosto do mundo-envolvente. Todavia, é precisamente aqui que se toca a possibilidade de que Kierkegaard fala (a de que o sujeito humano faz parte do género humano, que é o «universal humano», mas que é de cada vez sempre mais do que a espécie e sempre as possibilidades não-imediatas do «universal humano»).

Na realidade, a *categoria humana da espécie* é totalmente diversa da *categoria animal da espécie*, e isto precisamente porque o sujeito humano é o «universal humano»: a espécie não é nunca o momento “presidencial” da determinação do humano, não é o momento pelo qual todos os humanos participam da mesma determinação de *identidade*. Precisamente, essa determinação *não confere identidade* ao indivíduo humano. Por outro lado, *a relação que o indivíduo tem ao mundo-envolvente*,

⁶¹⁴São várias as passagens da obra de Kierkegaard em que isto é explicitamente dito. Cf., por exemplo, *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 231: «Não se passa com o ser-se homem como com o ser-se animal, em que o exemplar é sempre menos que a espécie. O homem não se distingue apenas pelas vantagens, que se nomeiam habitualmente, de outras espécies animais, mas qualitativamente pelo facto de que cada indivíduo é mais que a espécie.»; NB 15:99, SKS 23, p. 63: «Quantas vezes não desenvolvi eu esta ideia: que Hegel, no fundo, faz do homem, de modo pagão, uma espécie animal dotada de razão. Pois na espécie animal «o indivíduo» é sempre menos que «o género». O género humano tem a peculiaridade, precisamente porque cada homem é criado à imagem de Deus, de que «o indivíduo» é mais que «o género».» NB33:15, SKS 26, p.257: «O homem é, pelo contrário, a única espécie animal em que cada exemplar é (κατα δύναμιν) mais do que o género, é a individualidade, posto em ordem ao espírito («lagt an til Aand»); NB21:87, SKS 24, p. 57; NB16:21, SKS 23, pp. 107-108; NB21:59, SKS 24, p. 43; NB31:149, SKS 26, p. 110; *As Obras do Amor*, SKS 9, pp. 231-232.

ou a relação que, afinal, o indivíduo é não é necessária (ou seja, não é, justamente, uma determinação substancial – uma “relação necessária” parece ser, afinal, uma determinação substancial). Noutros termos, o sujeito humano é sempre, à partida, não só a espécie como também o «universal humano». Além disso, o facto de a animalidade do homem estar constituída como relação parece já apontar para o facto de haver alternativa, no caso de haver possibilidade de estatuir uma outra relação que não aquela em que já se está naturalmente; a relação do sujeito ao mundo é “esta” (a da animalidade), mas não parece haver nada que impeça a admissão da possibilidade de constituição de um outro modo de relação a si mesmo e às determinações do mundo-envolvente (já não no modo da imposição natural, mas no modo da assunção voluntária). E, de facto, é de uma possibilidade alternativa que Kierkegaard trata. Na realidade, o si mesmo não só é a espécie, como é a possibilidade de si mesmo (quer dizer, é o «universal humano»).

O que parece estar em causa é o seguinte: o sujeito humano não é somente a espécie, é “mais” do que a espécie, porque a relação naturalmente adoptada com as determinações mundanas (ou seja, a relação ao «universal humano» *ao modo da espécie*) admite *suspensão, revisão, substituição* por outra forma de relação. Parece ser justamente por meio da suspensão, da revisão e da substituição do “regime da animalidade”, sempre já em vigor, que o sujeito humano constitui para si um sentido para além do constrangimento do seu modo animal de ser imediatamente na vida. Isto significa, por outra parte, que, ainda que o indivíduo viva preso das determinações de sentido animais, *ele é sempre, de acordo com a possibilidade, “mais”, “outra coisa” que não as determinações de sentido animais* – isto é, ele é sempre o «universal humano», a possibilidade de «o indivíduo» (*«den Enkelte»*). O que, em termos kierkegaardianos, significa que ele é sempre a possibilidade *do espírito* (ainda que nunca chegue ao ponto da vida em que venha, realmente, a actualizar essa possibilidade). E, estranhamente, é porque *é desde sempre esta possibilidade* que o sujeito humano, enquanto «homem-espécie» é, à partida, logo no primeiro momento da sua existência, sempre “outro” que um exemplar que cumpre a espécie a que pertence – o «homem-espécie» é fundamentalmente *deficiente* quanto ao cumprimento do sentido do humano. No humano, o pensar-se ao modo espécie incuba uma *falha constitutiva* – ao viver numa *relação de espécie ao «universal humano»*, o sujeito humano *não cumpre o seu ser*. Quanto ao *dever-ser* de si, o sujeito humano enquanto tal está sempre,

naturalmente, “do lado de fora” de uma relação de espécie a si mesmo (ainda que, na realidade da execução existencial, se mantenha numa relação de anonimato a si mesmo, inserido em e adaptado a uma relação anónima a si mesmo).

Vê-se, assim, como há uma heterogeneidade de base, radical (ao contrário daquilo que tendia a parecer no primeiro momento da consideração) entre a *determinação do humano enquanto espécie* (ou a determinação animal do humano, nos termos em que procurou descrever-se anteriormente) e a *determinação do animal enquanto espécie*. De facto, a determinação animal é a determinação exclusiva do animal (para o dizer de alguma forma), mas a determinação animal não é de forma alguma a única determinação possível do humano (nem é, nos termos de Kierkegaard, aquela que lhe é própria enquanto humano). Se, no âmbito “animal”, a espécie gera e produz naturalmente o indivíduo, o mesmo não se pode dizer do “humano”. A relação anónima à existência não traz à existência o «indivíduo», isto é, a submissão do sujeito humano às determinações animais do género impede a formação de si como o indivíduo que, de acordo com a possibilidade, se é: um homem pode morrer *como um animal*, mas *nunca é* um animal, antes e sempre *a possibilidade do «indivíduo»* (isto é, de um «espírito»).⁶¹⁵ Um cão é sempre cão, mas um homem nem sempre é homem (isto é, «indivíduo», «espírito», actualização plena da possibilidade da sua existência) – e talvez nunca ou só muito raramente aconteça encontrar-se um homem na vida. Por um lado, o sujeito humano não alcança a sua identidade pelo facto de estar vivo (que é o que acontece imediatamente com o cão) e da sua pertença à espécie; por outro lado, o «universal humano» é tão-só a possibilidade de formação do indivíduo – mas tem todo o peso de ser, justamente, essa possibilidade. Em qualquer caso, o surgimento ou o desenvolvimento do humano não se dá nunca “por inércia”.

Disto parece seguir-se que a compreensão meramente *numérica* do sujeito humano (ou a compreensão do sujeito humano de acordo com as determinações da massa, rebanho, animalidade, macaqueação, etc.) consiste numa *redução ilegítima* do âmbito de sentido que propriamente corresponde ao humano enquanto tal. Imediatamente, o indivíduo compreende-se a si mesmo enquanto espécie ou por meio das determinações da espécie (na medida em que mantém uma relação anónima de si

⁶¹⁵Para o sujeito humano não há nunca, portanto, uma plena integração na espécie, uma completa assimilação no género, uma adesão “sem folgas” ao «homem-espécie», ao modo de “peixe na água” – é justamente isso que é, em certo sentido, a angústia, ou a angústia prova justamente esta impossibilidade de perfeita *inerência* do sujeito à vida natural.

mesmo ao seu ser); todavia, idealmente (ou seja, de acordo com a possibilidade), há uma *alteridade* do indivíduo relativamente à relação de si a si mesmo ao modo da espécie. Assim sendo, acontece por fim que *aquilo que de mais natural se passa com o indivíduo* (a sua conformidade com os modos de relação “animal”, isto é, as formas “cegas” e anónimas de relação com o mundo-envolvente) *é, no fundo, artificial* (porque, justamente, não considera o sujeito humano de acordo com a sua possibilidade). O domínio da sociabilidade anónima, do arbitrariamente estabelecido, o fenómeno do nivelamento, etc., na medida em que se fazem passar pela repleção do sentido, são momentos *fictícios* (construídos, sem correspondência com o ser do indivíduo humano) do sujeito humano como possibilidade de si (como «*espírito*», como «*indivíduo*»):⁶¹⁶ nesse domínio, o indivíduo enquanto tal encontra-se *negativamente presente*. Pelo contrário, constituído de acordo com a determinação específica da sua individualidade, o sujeito humano tem uma conexão *relativa* às determinações naturais (isto é, elas são-lhe excêntricas) e não uma relação absoluta ao imediato.

Ora, mais uma vez, isto não acontece na região da “animalidade animal”: o que é próprio desta região é que «*o exemplar é sempre menos que a espécie*»,⁶¹⁷ motivo pelo qual as determinações naturais são absolutas. Diferentemente, o que é próprio do humano é a *contradição* entre a *aparente conformação imediata do indivíduo com a espécie* e a *inconformidade natural do indivíduo com a espécie* (o sujeito é “outro” que a espécie, é “mais” do que a espécie), e isto porque, «*no género humano, o indivíduo («Individ») está determinado como espírito*».⁶¹⁸ O «género humano» é a *realidade universal do humano*, a qual inclui em si a possibilidade, igualmente universal ao género humano, do «indivíduo» ou do «espírito» – a individualidade é uma possibilidade humana universal.⁶¹⁹

Fica, pois clara, a diferença radical entre a «espécie» e o acontecimento do «universal humano» pela radical diferença que o indivíduo estabelece com cada uma das instâncias. Do ponto de vista da espécie, o indivíduo é somente um exemplar e,

⁶¹⁶Cf., por exemplo, *Duas Idades*, SKS 8, p. 81: «O nivelamento tem o seu sentido profundo na hegemonia da categoria da geração sobre a categoria da individualidade.»

⁶¹⁷*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 231. Isto percebe-se quando se considera, por exemplo, as tentativas de salvar *as espécies* da extinção – de facto, a perda do indivíduo é aqui sem significado quando a manutenção da espécie está assegurada.

⁶¹⁸*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 368.

⁶¹⁹*O Instante*, n.º 10, SKS 13, p. 410. NB16:32, SKS 23, p. 116: «O homem foi posto («*var anlagt*») em ordem ao indivíduo («*til at være den Enkelte*»).

assim, ele é uma extraordinária retracção relativamente a ela, ao ponto de, em si mesmo, ser insignificante. Pelo contrário, no que diz respeito ao «universal humano» não há, no indivíduo, nenhum tipo de retracção, mas, pelo contrário, o indivíduo constitui a plenitude, o acabamento, a execução em perfeição daquilo que, enquanto for meramente comum, está apenas em potência de apropriação individual, e está precisamente constituído *em ordem à apropriação individual*.

Se «o indivíduo» é “mais” que o género ou a espécie, aquilo que desde logo se percebe (e que já se adiantou) é que «o indivíduo» não é, de forma alguma, um representante do género.⁶²⁰ Ou seja, «o indivíduo» não se identifica essencialmente com os traços comuns aos humanos, com aquilo que “todos são”, nem sequer com as categorias existenciais de que todos parecem participar na medida em que são, justamente, “humanos”. Pelo contrário, a própria expressão dinamarquesa «*den Enkelte*» parece aludir a algo de elementar, de único, a uma separação definitiva, absoluta, a um desenraizamento profundo e a uma “des-radicação” fundamental que fazem do humano uma *determinação irrepetível* (isto é, «*o indivíduo*»).

Note-se, no entanto, que o acontecimento do humano enquanto «o indivíduo» não o “retira” do interior do universal humano, mas apenas o reposiciona no âmbito do «universal humano» no sentido mais profundo que o universal humano tem – o de ser, justamente, a possibilidade de «o indivíduo». O abandono da compreensão de si mesmo do sujeito de acordo com as determinações da espécie, o “descolamento” em relação às determinações anónimas de si e o reposicionamento de si mesmo no universal humano – a compreensão correcta do «universal humano» – constitui-se mediante uma revisão das determinações do próprio «universal humano» e de uma assunção delas pelo indivíduo *a partir de si mesmo* (isto é, corresponde ao acontecimento da primitividade).

Quer dizer, o sujeito é *em si* a «espécie» e o «universal humano», mas, ao tomá-los para si – mediante a referida revisão – o indivíduo passa a ser a «espécie» e o «universal humano» *a partir de si*, isto é, constitui-se primitivamente como «o indivíduo», faz de si mesmo um *homem* em sentido próprio.

Sem esta revisão do fundamento da vida, do que é comum nela, «o indivíduo» não surge, acontece uma vida humana sem homem; sem esta revisão do fundamental, o

⁶²⁰NB16:21, SKS 23, p. 116: «o indivíduo («*den Enkelte*») é mais que o género («*Slægt*»), pois ele é inteiramente o género e, além disso, a individuação («*Individuationen*»).

sujeito humano é apenas o “em si” da espécie, o significado é conferido pela espécie, pelo que o sujeito não ganha para si qualquer significado, isto é, não constitui sentido para si.⁶²¹

Note-se, todavia, que, ao contrário daquilo que poderia pensar-se, o aparecimento de «o indivíduo» não abole o facto da pertença do indivíduo à espécie, de modo que, na verdade, «o indivíduo» é *também* a espécie, é simultaneamente si próprio e a espécie – portanto, o acontecimento da primitividade não destrói as determinações comuns. Deste modo, o indivíduo que é excepção no interior da espécie é-o quanto ao seu “que”, quanto ao conteúdo das suas possibilidades (é melhor em qualquer âmbito de execução da vida), ao passo que o indivíduo-excepção na modalidade do espírito o é quanto ao seu “como”, quanto à forma da sua existência (quer dizer, o indivíduo-excepção do regime de sentido do espírito é primitivo). É neste sentido que, sendo também a espécie, o indivíduo-excepção é “mais” que a espécie: quer dizer, é si próprio.⁶²²

«O indivíduo» é uma determinação irrepitível. As determinações irrepitíveis são, precisamente, aquilo que parece eximir-se sempre ao campo daquilo que é passível de ser *pensado*; nesta medida, «o indivíduo» é *incomensurável com o domínio da representação*,⁶²³ não é representável e não é jamais um representado. Noutros termos, o sujeito humano é, de acordo com a sua possibilidade – isto é, enquanto «o indivíduo» – uma categoria existencial irrepitível, pelo que a sua conceptualização perde completamente de vista, deixa por abarcar aquilo que ele em si mesmo propriamente é.

⁶²¹Cf., por exemplo, *Papir* 366:1, nota c, *SKS* 27, p. 400: «Um autêntico génio primitivo é o verdadeiro revisor-geral. Toda a existência primitiva inclui ao mesmo tempo uma revisão do universal humano [*«Almeen-Msklige»*]. E qualquer existência deveria ter algo deste carácter de revisão [*«Reviderende»*]. Falhar completamente este carácter de revisão e, sem mais, tomar tudo como uso e costume e que, então, que seja uso e costume seja suficiente para alguém: isso é desonestidade [*«Uredelighed»*].» *Papir* 369, *SKS* 27, p. 417: «A história da geração segue o seu curso, isso é verdade, mas cada indivíduo singular deveria todavia ter certamente a sua impressão primitiva da existência – para ser homem. E, tal como com cada homem, assim também com cada pensador – para ser pensador.» *Papir* 371:2, *SKS* 27, p. 433: «Qual é o significado de um génio primitivo? Não é tanto produzir algo de absolutamente novo – pois não há, na verdade, nada de novo sob o sol –, como é o rever do universal humano [*«det Almene-Msklige»*], as perguntas fundamentais. Isso é, no sentido mais profundo, honestidade [*«Redelighed»*].» Sobre o tema da honestidade/desonestidade, v. §13, pp. 454-455.

⁶²²Cf. *O Conceito de Angústia*, *SKS* 4, p. 335: «[...] o homem é indivíduo [*«Individuum»*] e, como tal, de um só golpe si próprio e a totalidade da espécie, de modo que a totalidade da espécie participa no indivíduo e o indivíduo na totalidade da espécie [...]».

⁶²³Esta incomensurabilidade identifica-se, mais uma vez, com o acontecimento da primitividade ou da originalidade, que procurou focar-se no §13, pp. 411 e ss..

«O indivíduo» não é uma determinação conceptual, mas uma categoria existencial.⁶²⁴ De facto, só parece ser possível exprimir o “que” do indivíduo de modo negativo, isto é, por contraposição com as categorias que dizem respeito ao «*universal humano*», e não “em si mesmo”, por assim dizer. Desta forma, pode dizer-se que *ser «o indivíduo»* corresponde a relacionar-se a si mesmo sem ser por meio de uma abstracção (as categorias da animalidade humana: o público, os outros, etc.), ou seja, corresponde à relação de si consigo *mediante si mesmo*.

Mas desta forma não fica de modo algum minimamente clarificado que é que seja, *por si mesmo e a partir de si mesmo*, «o indivíduo». Quer dizer, parece não conseguir exprimir-se a especificidade de se ser quem se é senão de forma abstracta (ou seja, não exprimindo de modo nenhum quem se é). Nesse sentido, por mais certa que aparente ser a descrição do *indivíduo*, esta é sempre *poética* ou *fantasiosa*. A impossibilidade de pensar o indivíduo, por sua vez, ancora justamente no acontecimento do «si mesmo»: o indivíduo não é, enquanto tal, objectividade, não é em si mesmo algo no conjunto de coisas no mundo, não é algo do mundo, mas é, antes de mais, alguém para si, com significado para si, ele é relação consigo, interioridade, subjectividade. O «si mesmo» é o acontecimento da relação consigo. De facto, e mesmo quando dominado pela determinação animal, o indivíduo tem sempre uma relação consigo (anónima, cega, mediada fundamentalmente por “outro”, mas de qualquer modo uma relação consigo). Deste modo, a diferença entre a constituição do «homem-espécie» e a constituição do «indivíduo» não está em que, no primeiro caso, o sujeito humano não tem relação consigo mesmo e, no segundo caso, “já tem” relação consigo mesmo. Trata-se, diferentemente, de que, no primeiro caso, a relação consigo, que *sempre já há*, é *posta pelo anonimato* (o mundo, as determinações animais); no segundo caso, é *posta a partir do próprio* (seja o que for que isso, em concreto, signifique e implique). Está em causa a diferença entre ter uma relação a si *motivada por um terceiro* e ter uma *relação a si “na primeira pessoa”*. De facto, no primeiro caso, o «si mesmo» é uma *função* da

⁶²⁴Note-se que Kierkegaard segue a compreensão aristotélica sobre a impossibilidade de exprimir o que seja o indivíduo. Dada a natureza não-substancial do individual, ele não pode ser nunca captado por meio de uma definição ou fixado numa fórmula (em termos aristotélicos, o individual é capaz de ser e não-ser, em termos kierkegaardianos, o indivíduo é uma *síntese*) (cf. *Metafísica*, VII, 15, 1039b2); justamente porque é único, o indivíduo escapa, como é lógico, ao conhecimento lógico (cf. *Metafísica*, XIII, 10, 1086b33). De modo que, ao dizer-se do sujeito humano que é «o indivíduo», está a dizer-se aquilo que ele mais propriamente é e, simultaneamente, não se está a dizer nada sobre ele – «o indivíduo» escapa-se completamente do termo que o nomeia. «O indivíduo» é, nesse sentido, uma determinação incompreensível.

relação a si mesmo ao modo da espécie, ao passo que no segundo caso o «si mesmo» tem “em si mesmo” o seu próprio ponto de referência. Num caso, a determinação do «si mesmo» é a determinação da espécie, no outro caso a determinação do si é *o próprio si*.

Assim, o «si mesmo» fundamentalmente mediado por outros *não tem afinal uma real relação a si mesmo*. Por sua vez, ter-se a si mesmo como ponto fundamental de remissão de si mesmo implica que a fixação natural do «si» sofreu uma *rotação*, que o «si» se vigia a si mesmo e que foca o sentido da sua relação ao mundo (e não vive na modalidade de se deixar levar pelo mundo), de modo a contrariar a sua tendência natural para as relações de “animalidade” com o mundo. É, justamente, neste *contacto consigo* a partir de si mesmo (sem ser a partir do próprio «si», não há qualquer contacto consigo) que parece consistir o «si mesmo».⁶²⁵

Outra designação que se pode dar ao contacto consigo é: *consciência de si*. Ora, é precisamente a autoconsciência que o pseudónimo Vigilius Haufniensis afirma ser impossível de descrever.⁶²⁶ Não é possível dizer o «si mesmo» («o indivíduo») porque a autoconsciência não pode ser conceptualizada, porque ela é *concreta*: a autoconsciência não é nunca contemplação de si, consideração abstracta de si. À autoconsciência não pode em momento algum aceder-se a partir de um terceiro ou a partir de um ponto de vista que presume ver-se do “lado de fora” de si mesmo. O «si mesmo» não tem possibilidade de dizer-se a si mesmo cabalmente, uma vez que não dispõe de qualquer perspectiva sobre o todo de si, sobre a totalidade da sua vida (por outras palavras: porque não pode deter-se a si mesmo na auto-contemplação) – a consideração é sempre finita, limitada, e, por conseguinte, romba, falha o alvo (o si mesmo). Em qualquer dos casos, seja a partir “de fora”, da perspectiva do observador, seja a partir “de dentro”, do próprio si, há *falta de transparência* (por motivo de uma radical impossibilidade de acesso à “primeira pessoa” posta em “si mesma”, em ambos os casos). E é por essa razão que a descrição do «si mesmo» (do «indivíduo») se torna impossível. Continua, por fim, sem se perceber em que consista, positivamente, o «si mesmo».

Além do problema do «si mesmo» permanecer “em aberto” nos seus traços positivos, ou seja, na sua desformalização, depois do que fica dito não se tornam

⁶²⁵V. KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, pp. 206-209, 216.

⁶²⁶Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 443.

também claras as condições de possibilidade da passagem da determinação do sujeito enquanto «homem-espécie» para a determinação do sujeito enquanto «o indivíduo». Esta “passagem” parece, além disso, extremamente dificultada pelo facto de o mais natural no humano ser a pertinácia do «homem-espécie» no haver-se com a vida de modo animal – como consequência, parece assistir-se a uma quase incombátível *resistência* à exposição de si a algo como um risco, que é sempre um “salto no desconhecido” e significa sempre vergar-se ao desamparo ou à desprotecção existencial.⁶²⁷

Todavia, sem essa desistência (ou sem a tentativa de *desistência*) dos sentidos anónimos e cegos que formam o «homem-espécie» (contanto que seja possível – algo que, à partida, não é possível afirmar nem negar), nada de novo poderá, obviamente, abrir-se para o sujeito humano como alternativa à constituição e execução de si ao modo do «homem-animal». Mas, a ser possível, *como* é que se torna possível tal passagem?

O *afastamento* (embora não propriamente a passagem para «o indivíduo», que é outro momento de significado) do sujeito humano das determinações do «homem-animal» ou do «homem-espécie» parece tornar-se possível mediante a disposição da *ironia* perante o horizonte da vida e diante de si mesmo. A ironia corresponde ao *distanciamento* entre o si mesmo natural e as determinações de sentido para si imediatamente fixadas e em funcionamento espontâneo na existência. Tomada numa das suas acepções, a ironia corresponde, desta forma, a um *momento intervalar* ou a um *instante de separação* entre o indivíduo e a determinação animal da espécie humana. O momento da ironia é aquele em que o sujeito humano como que “respira” das determinações animais de constituição de sentido e, deste modo, tem a possibilidade de ganhar *margem de manobra* relativamente a estas.

Ou seja, a duração de tempo em que o sujeito humano se mantém na posição irónica relativamente ao âmbito natural da existência corresponde a um período em que se compreende a *exterioridade* do «género humano-animal» a respeito daquilo que é

⁶²⁷Neste sentido, v., por exemplo, NB31:117, SKS 26, p. 87: «Tu não queres ser o primeiro. Então, tu sentes a falta de algo que se te adiante [*«foran Dig»*], não é verdade que tu sentes falta do “rebanho”, isto é: tu queres ser animal. [...] Tu não queres ser o primeiro. É bem verdade, pois tu não queres arriscar; quando, nomeadamente, apenas se percebe ter outros adiante de si, quanto mais melhor, tanto menos se arrisca, ou mais correctamente no fim de contas não se arrisca de todo, ou mais correctamente, faz-se precisamente o contrário de arriscar [...] disparates cobardes-manhosos dos homens, que preferem a macaqueação e a bestialidade, todavia achando conseguir o mesmo.»

próprio do indivíduo humano enquanto tal. Nesse sentido, a ironia é um acontecimento, que o sujeito provoca ou no qual se mantém, por meio do qual o sujeito como que “se tira o tapete” a si próprio, por um lado. Note-se que, por outro lado, esta ausência de alicerces que a ironia convoca é *subjectiva*, ou seja, é chamada à existência pelo próprio si mesmo: não foram as circunstâncias da habitação do sujeito na vida que se alteraram (e que, desse modo, por si mesmas despoletaram o desnorteamento, involuntário e imprevisível, do sujeito). O mundo-envolvente tem, no máximo, uma função secundária ou coadjuvante. Antes, foi o próprio sujeito que se “tirou o tapete” a si mesmo, ao *neutralizar* para si cada uma das determinações de sentido (automaticamente em funcionamento na existência) por si detectadas, e ao desencadear, simultaneamente, a sua suspensão existencial.

Todavia, ao *isolar-se*⁶²⁸ ou *fechar-se ao mundo (ou ao regime de sentido mundano)*, a ironia corresponde, concomitantemente (e precisamente na mesma medida em que significa um afastamento do mundo), ao *isolamento do si mesmo*: se o sujeito se molda na vida imediatamente pela remissão ao mundo (e tem o mundo como a fonte primária do sentido vital), se se compreende a si mesmo apenas e de cada vez por meio desta remissão reiterada e insistente, percebe-se como a suspensão do sentido desta relação corresponde igualmente a uma *supressão da interpretação habitual do si mesmo pelo próprio si mesmo* (de modo que, neste sentido, o indivíduo fica “sem ponto de apoio”, não só ao pôr em questão a identidade do mundo, mas também e mais profundamente *quem* é que se é realmente, “autenticamente”). Elimina-se, assim, a continuidade habitual das relações da vida, as suas remissões de significado, as suas conexões entre si.⁶²⁹ Na posição irônica, o sujeito parece estar na situação de já ter revisto “em grosso”, “por alto” o sentido geral da mundanidade, de ter dado esse sentido por arbitrário, alternativo, não-necessário, de ter compreendido o não-ter-por-que-ser-assim da sua relação às determinações automaticamente fixadas (e, consequentemente, o não-ter-por-que-ser-assim da sua relação consigo mesmo). Nesse sentido, por meio do movimento irônico, o indivíduo, que se desprende das relações da mundanidade como

⁶²⁸K. B. SÖDERQUIST (*The Isolated Self: Irony as Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhaga, C. A. Reitzel, 2007, p. 89) descreve a ironia como «o isolamento do indivíduo perante o mundo».

⁶²⁹Cf. *O Conceito de Ironia*, SKS 1, pp. 65 (que uma vida propriamente humana começa com a ironia), 225, 249, 294, 296, 297, 356, 453; DD:18, SKS 17, p. 225; DD:83, SKS 17, p. 248.

fonte de sentido para a existência, fica ele mesmo *livre para si mesmo*, quer dizer, é *reconduzido a uma relação de interioridade consigo*, é *levado ao interior de si*.

No entanto, o momento desta libertação para a relação de si directamente em confronto consigo é *vazio*, é *indeterminado*, não diz nada sobre si, não tem conteúdo, é *nada* – a relação de interioridade do indivíduo consigo mesmo é, aqui, somente *abstracta* (isto é, não alcança a existência propriamente dita, não se envolve com o habitual decurso vida do próprio sujeito, no sentido em que não “põe” positivamente nada para a existência). Não se trata de um momento positivo em que as teses do mundo (as determinações do «homem-espécie») foram substituídas por determinações da relação a si mesmo e à vida postas por si mesmo, mas trata-se antes de um momento da relação a si na ausência de vínculo concreto a si, sem conteúdo, sem “ponto de apoio”, sem fito. Na ironia, o indivíduo é, pela primeira vez, convocado a si, chamado ao interior; no entanto, o domínio da sua interioridade está indeterminado – por outras palavras, *deixa de haver teses de sentido que prendam o «eu» à existência*.⁶³⁰

Desta forma, a ironia coloca o sujeito numa situação, *em si mesma, indecível*, no *limbo da existência*: já não se é quem se era (na medida em que se estava determinado enquanto «homem-espécie»), mas também não se é propriamente numa versão determinada de si – é-se como que ninguém, um si mesmo que existe na liberdade vazia da sua completa indeterminação. É facto que, por intermédio da ironia, o sujeito se separou da determinação de si mesmo como «homem-espécie» (o sujeito está agora à distância dela, esta determinação não o afecta, deixou de ser a origem de si e o ponto de sentido em torno do qual roda a sua vida); todavia, esta *independência* é *conquistada ao preço da consciência da indeterminação da própria identidade de si mesmo*. Por conseguinte, a aparente “certeza” ou fixidez do «humano-animal» é substituída pela *certeza de si na incerteza do sentido de si ou da determinação a-haver de si*.

Isto faz que a ironia *abra ao sujeito humano o âmbito da sua possibilidade de si*; mas isto faz, simultaneamente, que a ironia seja um poder *ambíguo*: a ironia não pede “x” ou “y”, não pede nenhuma resposta em concreto – justamente, em si mesma ela parece até não ter qualquer petição de esclarecimento (ela não pede ao indivíduo que “se decida” quanto ao encaminhamento da sua existência – a ironia, enquanto tal, não pede

⁶³⁰Cf. *O Conceito de Ironia*, SKS 1, p. 186.

nada para além de si mesma, ela não é em si mesma transitiva). Além disso, o momento irónico de modo algum certifica que o indivíduo deixou, de uma vez por todas, todas as determinações animais de constituição do sentido, e que se constituiu como «homem-indivíduo». Finalmente, a posição da ironia parece ser insustentável para o indivíduo que não desistiu da constituição de um sentido positivo (posto por si mesmo e a partir de si mesmo) para a sua existência.

Quer dizer, o momento irónico *deve ser ultrapassado* quando se trata da constituição do indivíduo enquanto «*den Enkelte*». O que parece acontecer é que o sujeito tem sempre, em si, uma tensão para a reposição da sua relação a si mesmo, isto é, ele está interessado em si mesmo, vela pelo seu destino, pelo que não parece estar nunca em condições de abdicar da relação a si mesmo, isto é, não parece estar em condições de se manter estavelmente no momento da ironia. Nesse sentido, a ironia tende a ser sempre um período transitório na existência, o qual não neutraliza nem aniquila a petição de esclarecimento existencial da situação em que o indivíduo se encontra (antes, a ironia é já motivada por esta petição de esclarecimento) e que mantém a urgência em ordem à determinação do sentido de si na vida. Por outras palavras, a ironia não despede o sujeito da tarefa que ele é para si mesmo. A passagem da existência pela ironia de modo algum garante que se encontra para si um novo ponto de partida a partir de si mesmo (pode, sempre, a qualquer momento, retroceder-se para as determinações animais de si mesmo). A posição irónica do sujeito a respeito da vida no seu todo (a ser possível), transforma-o em “nada” no instante absoluto da sua relação consigo, mas não faz dele «*den Enkelte*» (precisamente porque, por si mesma, não garante a posição de um novo ponto de partida, fixo e absoluto, para o si). Na realidade, a constituição do indivíduo enquanto «*den Enkelte*» exige, justamente, a posição da determinação espiritual de si mesmo, e isto implica que a relação de interioridade do sujeito a si mesmo seja concreta. Sobre o significado concreto da interioridade tratará o parágrafo que se segue.

§13.

Espírito e interioridade («*Inderlighed*»). Aspectos preliminares: Liberdade e verdade; prova objectiva e certeza interior; verdade «para mim» e acção; a verdade para si como apropriação da própria originalidade («*Oprindelighed*»). A interioridade como forma de compreensão. A concepção supersticiosa do eu como acontecimento de ausência de interioridade. Interioridade e certeza; a certeza da interioridade enquanto posição. A compreensão abstracta do si próprio como carente de interioridade. A incerteza objectiva da interioridade: haver que correr o risco. Impossibilidade da verdade objectiva como produtora de sentido para a existência. A “concretude” da interioridade enquanto consciência e acção.

Reduplicação («*Fordoblelse*», «*Reduplikation*»). A educação pela possibilidade. A angústia como determinação positiva em relação à educação pela possibilidade.

Honestidade («*Redelighed*») diante de si mesmo como pressuposição da educação pela possibilidade.

Neste momento, tem-se em vista a análise do tema da interioridade e ausência de interioridade com base no texto de *O Conceito de Angústia* intitulado «*A Liberdade Perdida Pneumaticamente*».⁶³¹ Não se analisarão, todavia, todas as facetas do acontecimento ou dos acontecimentos que Vigilius Haufniensis aqui toca e que envolvem, como momento fundamental, a noção de “demoníaco”;⁶³² há, de facto, vários temas, a que se faz alusão explícita neste texto, que não nos deteremos a considerar – comunicação («*Communication*»), provação («*Anfægtelse*»), etc. O mesmo acontecerá relativamente a outros temas “kierkegaardianos”, cuja análise a progressão do argumento parece pedir (como a noção de repetição, «*Gjentagelse*», por exemplo). Procuraremos centrar-nos em alguns dos fenómenos que parecem merecer ser tratados “prioritariamente” na exploração dos acontecimentos da “interioridade” e da sua ausência no modo como aparecem tratados nestas páginas de *O Conceito de Angústia*.

⁶³¹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 438-454.

⁶³²Não nos debruçaremos sobre o “demoníaco”. No entanto, não pode deixar de salientar-se que a discussão sobre a perda da liberdade tem uma articulação fundamental com este fenómeno, o qual justamente é, por detrás de todas as suas possíveis máscaras, manifestação de falta de liberdade. Num dos seus aspectos, o demoníaco relaciona-se, precisamente, com o elemento pneumático do humano.

Em «A Liberdade Perdida Pneumaticamente», Vigilius Haufniensis faz notar a estreita relação existente entre o acontecimento da «interioridade» (e o fenómeno da «certeza») com algo a que dá o nome de «seriedade».⁶³³ No entanto, tal como o título da secção indica, trata-se, em primeiro lugar, da *liberdade* – em particular, trata-se da *perda* da liberdade e, mais precisamente, de uma forma específica da sua privação: a falta de liberdade “*pneumática*”. Não podem, por isso, passar-se por alto, sem mais, as considerações iniciais de Haufniensis, as quais dizem respeito à “natureza” da *relação entre liberdade e verdade*: é precisamente a compreensão original que Haufniensis tem da conexão específica entre verdade e liberdade que “abre espaço” para o acontecimento da interioridade, o qual emerge no seio da forma própria de constituição da liberdade na sua relação de apropriação à verdade. Referimo-nos, em especial, ao passo seguinte:

*«O conteúdo da liberdade, do ponto de vista intelectual, é [a] verdade, e a verdade faz o homem livre. Mas precisamente por isso a verdade é acção da liberdade, de tal modo que ela produz constantemente a verdade. É evidente que eu não penso aqui no brilhantismo da mais nova filosofia, que sabe que a necessidade do pensamento é também a sua liberdade e que, por isso, quando fala da liberdade do pensamento, fala meramente do movimento imanente do pensamento eterno. Tal brilhantismo serve apenas para perturbar e dificultar a comunicação entre homens.»*⁶³⁴ *Aquilo de que eu, pelo contrário, falo é algo de muito simples e elementar: que a verdade apenas é para o indivíduo quando ele mesmo a produz na acção. Se a verdade for de alguma outra forma para o indivíduo, e se ela for impedida por ele de ser dessa forma para ele, então temos um fenómeno do demoníaco. A verdade sempre teve muitos clamorosos pregadores, mas a questão é se um homem, no sentido mais profundo, quer reconhecer a verdade, quer deixá-la permear todo o seu ser, aceitar todas as suas consequências e*

⁶³³V. §14.

⁶³⁴Haufniensis pretende demarcar-se daquilo ao qual dá o nome de «*espirituosidade*», «*brilhantismo*» («*Aandrihed*») da «mais nova filosofia». A “filosofia” que Haufniensis combate, e à qual não faltam alusões ao longo da obra de Kierkegaard, é, em muitos casos, não só a de Hegel, mas também a que diz respeito à produção dinamarquesa do século XIX de inspiração hegeliana. O grau e aspectos da efectiva dependência e correspondente distanciamento de Kierkegaard relativamente a este legado tem sido alvo de larga discussão. Torna-se uma tarefa complexa a identificação dos interlocutores implícitos presentes na obra de Kierkegaard, pois a índole do seu empreendimento parece promover a dificuldade de reconhecimento não ambíguo daqueles. O texto em questão apenas menciona Fichte; para além disso, o texto não explicita *quem* faz parte desta «nova filosofia». V. J. STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, em especial pp. 1-32; relativamente a *O Conceito de Angústia*, veja-se, em particular, pp. 378-418, 605-612.

*não ter, em caso de emergência, um esconderijo para si e um beijo de Judas como a consequência.»*⁶³⁵

Por motivos de clarificação desta passagem, importa pô-la em contacto com a entrada de *Pap. V B 72:24*.⁶³⁶ Segundo esta anotação, parece que haveria um projecto inicial de consideração separada de «*a liberdade perdida bestialmente*», «*a liberdade perdida intelectualmente*» e «*a liberdade perdida religiosamente*» em *O Conceito de Angústia*. Tratar-se-ia, portanto, de três formas de impedimento da liberdade: uma que radicaria no modo de relação do indivíduo à componente física, outra fixada na relação do sujeito ao pensamento e uma terceira que teria origem no modo da sua relação religiosa. No entanto, os títulos das duas secções sobre a «Angústia acerca do Bem (o Demoníaco)» acabaram por ser «A Liberdade Perdida Somático-Psiquicamente» e «A Liberdade Perdida Pneumaticamente». A leitura de «A Liberdade Perdida Pneumaticamente» poderia levar à conclusão de que nesta secção se encontram duas daquelas formas de “lesão” da liberdade: a sua perda por meio da intelectualidade e a sua perda através do modo da relação de si ao religioso. Contudo, na passagem que agora se citou, estas “duas formas” aparecem desde logo entrosadas – e não por acaso. De facto, como se procurará ver, não há aqui senão *um* modo de deserção “*pneumática*” da liberdade, o qual segue o modelo genérico da “*reflexão*” e a respeito do qual a forma de relação do indivíduo à intelectualidade, ao religioso e ao religioso como algo de “intelectualizável” não são senão instâncias. Não deixa, no entanto, de ser, à primeira vista, estranho que possa dar-se um eclipse do exercício de si na liberdade por meio de uma certa forma de *reflexão*.

Diz-se no texto que «[o] conteúdo da liberdade, do ponto de vista intelectual, é [a] verdade, e a verdade faz o homem livre. Mas precisamente por isso a verdade é acção da liberdade de tal modo que ela produz constantemente a verdade.»⁶³⁷

⁶³⁵ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 439. Em «*a verdade faz o homem livre*», Haufniensis faz, muito claramente, referência a Jo 8, 32. Não cabe aqui discutir a relação de dependência entre esta passagem e as subsequentes afirmações de Haufniensis. Pode sempre acontecer que as afirmações do autor de Kierkegaard não tenham qualquer verdadeiro fundamento no passo do Evangelho de São João.

⁶³⁶ Por não se ter encontrado a entrada correspondente na nova edição da obra de Kierkegaard (SKS), mantém-se a sua indexação anterior. Cf. THULSTRUP, N. e CAPPELHØRN, N. J., *Søren Kierkegaards Papirer*, 2.^a ed., vol. v, Copenhaga, Gyldendal, 1968, p. 145.

⁶³⁷ A afirmação de que a liberdade tenha uma relação à verdade não é nada evidente. Habitualmente, tende a compreender-se o que seja a liberdade como sendo um “fazer-se o que se quer” (em que a determinação do “querer” parece reportar-se mais estritamente à expressão de um qualquer desejo) e, do ponto de vista natural, isto não parece ter qualquer ponto de contacto com *a verdade* “propriamente dita”.

Descontextualizadas e tomadas isoladamente, estas afirmações podem prestar-se a equívocos.

1) Uma primeira interpretação poderia dar a parecer que o que Haufniensis sustenta é que a liberdade *pressupõe* um “conteúdo”, o qual seria de natureza intelectual e que se identificaria com a «verdade». Haufniensis estaria, portanto, a declarar que a verdade teria um cariz primariamente intelectual, que estaria radicada numa forma de reconhecimento pertencente ao domínio do meramente pensado. A «verdade» seria, portanto, um puro conteúdo intelectual, isto é, algo de por inteiro posto para o pensamento do indivíduo. A «verdade» seria, primariamente, “teórica”, “especulativa”, abstracta, e só o preenchimento do requisito de reconhecimento de um conteúdo intelectual *prévio* à acção poderia abrir o cabimento da possibilidade de viabilização do fenómeno da liberdade. De acordo com tal concepção, a liberdade pareceria consistir, portanto, na acção de se pôr em acto o conteúdo «verdadeiro»: ao executá-lo “na prática”, o sujeito constituir-se-ia a si mesmo como alguém *livre*. No caso de se verificar um *abismo* entre conteúdo pensado e acção, esta fissura derivaria das limitações do indivíduo (dependendo do grau da sua clareza da «verdade», da força da sua vontade e de uma complexa relação entre distinção intelectual e vontade), as quais seriam *perturbadoras* do agir, mas que não destronariam a “legítima” pretensão ao primado do conteúdo intelectual, a “justeza” da conversão do pensamento em acção e o alcance da conformidade entre ambos como sendo efectivamente a tarefa da sua vida.⁶³⁸

No entanto, esta forma de consideração ignora por completo a região das «verdades» pertencentes a domínios *não reprodutíveis* enquanto tais no agir, puramente “ideais” (as «verdades» científicas: da matemática, da astrofísica, da biologia molecular...);⁶³⁹ além disso, a tese em causa nutre-se de uma concepção de «verdade» a que Haufniensis com firmeza se opõe, pelo que é necessário demorar-se nela. A possibilidade de discrepância entre “conteúdo” intelectual e configuração da vida é, a

⁶³⁸Fica em aberto a exploração do problema da qualificação *ética* do próprio conteúdo de pensamento, isto é, a questão de saber em que medida este não depende já, à partida, do próprio exercício da liberdade (que o movimento de exercício do pensamento, o conteúdo dele estejam nesta dependência é o que o acontecimento do demoníaco, negativamente, vem pôr a descoberto).

⁶³⁹As quais, como procurará esclarecer-se, são meras *suposições*. Uma pessoa pode dedicar-se “de corpo e alma” à matemática, por exemplo, mas não pode *viver matematicamente* nem *transformar-se em matemática*: não há uma forma *matemática* de escrever equações no quadro ou de comer bolo de chocolate e um matemático não corre o risco de acordar, um dia, em forma de número dois. Isto é, não é possível para o indivíduo viver *em real conformidade com* o domínio do objectivo. Cf. *Papir* 281, *SKS* 27, p. 271.

este respeito, de uma eloquência decisiva. De facto, é capaz de acontecer que a “vida real” do indivíduo não se encontre *percutida* nas teses que defende e parece ter definitivamente assentes: dá-se, assim, o caso de que eu sustento tematicamente uma tese sem que tal facto tenha qualquer *espelhamento* na minha existência; ainda que esta diga respeito à totalidade do âmbito do meu vivido, ao seu sentido último, nada impede que, em simultâneo, eu conduza a minha vida numa relação de indiferença em face desse suposto sentido, no estado de efectiva *não-confrontação* e ausência de implicação de mim com ele ou que me encontre, inclusivamente, na contradição da minha situação com as teses «objectivas» que alego “categoricamente” dizerem *quem sou* – a minha vida desmente, assim, a cada instante, com insistência, a “visão” por mim explicitada sobre a minha vida. Todavia, ao contrário do que poderia pensar-se, este acontecimento não se deve às “limitações” individuais, mas à própria “natureza” do acontecimento vital.

2) Passa-se, assim, para uma segunda possibilidade de interpretação do texto, a qual já tem algo que ver com o que Haufniensis parece querer explicitar, mas que deixa completamente de fora, na sua radicalidade, o sentido daquilo que parece estar ali em questão. Um dos exemplos apresentados por Haufniensis é o do “especulador moderno” «*que havia descoberto uma nova prova da imortalidade da alma; quando se encontrou em perigo de vida não conseguiu apresentar a prova, pois não tinha os seus cadernos consigo*». ⁶⁴⁰ Alguém vive, assim, sob a impressão de ter posto por escrito mais uma «prova» da imortalidade da alma e isso não influi em nada na compreensão *real* de si mesmo: esta “descoberta” não impede que o especulador continue a encaminhar-se na vida não percebendo que se compreende a si como *mortal*. Numa circunstância de fuga do quotidiano, em que o indivíduo *é provado* – o sentido real da «nova prova» é *posto à prova* –, ele está preso dos seus apontamentos. Estranhamente, o indivíduo necessita do caderno por não recordar o sentido da *sua* vida, depende de algo que se encontra “fora de si” para corroborar o sentido de si. Dir-se-ia que este acontecimento trai o facto de uma “prova objectiva” não tocar o sentido existencial – por isto, o especulador está efectivamente “*fora de si*”. O *caderno* é, portanto, um acrescento quanto à validade de uma tese que só se “apresenta” no contexto da vida fáctica – com maior precisão, no

⁶⁴⁰ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 440.

“cume” da crise;⁶⁴¹ além disso, o caderno é mera *instanciação do anónimo*.⁶⁴² ele é “mudo” quanto à *minha* imortalidade, e sou antes *eu* que o carrego de importância em vista da demonstração de algo que não se consegue demonstrar através dele. À “prova” “objectivamente” apresentada falta o único factor que comprovaria de modo essencial a validade da sua conclusão: a *certeza* que faz que o indivíduo prescindia sempre das suas anotações, porque, no momento necessário, a encontra no *íntimo* de si mesmo. A prova da imortalidade da alma não se encontra *num* caderno arrumado numa prateleira, deixado em esquecimento até se apresentar uma ocasião de emergência, um caso “de vida ou morte” que faça vislumbrá-lo como a única escapatória na recuperação de uma “evidência” que presumivelmente se tinha: é, antes, o sentido que dá ao acontecimento de si quando se encontra em apuros que revela se a certeza da imortalidade se encontra afinal disponível para o indivíduo. Ainda que eu consulte o caderno para recordar a prova, desse comportamento só resultará, no máximo, a evocação daquilo que já se encontrava *aí, dentro de mim* – isto é, no instante da efectiva certeza interior *eu* dispenso a “prova”. A certeza da imortalidade da alma não pode esvair-se da memória – não se trata nela da memorização de um conteúdo passível de ser *argumentativamente* recordado *no tecido mesmo da vida* – pertence antes, por assim dizer, à “memória do coração” daquele que com ela a todo o instante “respira”. A «nova prova» não diz, afinal, *nada de mim* – eu poderia, nomeadamente, num momento posterior ao da obtenção de uma prova sem precedentes, deixar de considerá-la satisfatória do ponto de vista “intelectual” (porque o panorama da vida se alterou, porque por meio disso se intensificaram as exigências sobre a “prova”, que agora se quer mais minuciosa, etc.); neste sentido, a própria “prova” do “saber objectivo” teria um carácter *essencialmente evanescente*.⁶⁴³ Para além do exemplo da imortalidade da alma, Haufniensis aduz ainda outro exemplo: quando se quer provar a existência de Deus. «*Com quanto zelo*

⁶⁴¹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 440: «Cada individualidade assim, que, para permanecer no exemplo, sabe apresentar uma prova da imortalidade da alma, mas não está ela mesma convencida [disso], estará de facto sempre em angústia perante qualquer fenómeno que a comova de tal modo que lhe imponha a compreensão mais profunda daquilo que quer dizer que um homem é imortal.» Cf. *Posfácio*, SKS 7, p. 184: «Quando alguém investiga objectivamente a imortalidade, outro põe a paixão da infinitude na incerteza: onde há então mais verdade, onde é que há mais certeza? Um entrou de uma vez por todas num movimento de aproximação («*en Approximeren*») que nunca tem fim, pois a certeza da imortalidade reside precisamente na subjectividade; o outro é imortal e por isso precisamente luta ao combater contra a incerteza.»

⁶⁴²Outros acontecimentos poderiam revestir-se da mesma função: porque «eles» assim o asseguram, porque alguém em quem se reconhece autoridade humana o disse, etc.

⁶⁴³Sobre a possibilidade de *retrocesso* compreensivo a respeito de si com o passar dos anos, cf. *Ou/Ou, Primeira parte*, SKS 3, pp. 43-44.

*empreendedor, com quanto sacrifício de tempo, diligência, com quantos apontamentos não trabalharam os especuladores no nosso tempo para conseguir apresentar uma prova completa da existência de Deus. Mas, no mesmo grau em que a excelência da prova aumenta, no mesmo grau a certeza parece diminuir.»*⁶⁴⁴ Aqui, o emprego do tempo do indivíduo na tentativa de descoberta de uma prova para a existência de Deus não está, de todo, *permeado* por uma compreensão profunda da Sua existência. Neste sentido, a diligência que o indivíduo põe na apresentação de uma prova está a configurar a sua vida de forma meramente *exterior* – isto é, corresponde a uma tarefa que se executa, cujo levar a cabo é conspícuo, para si mesmo e para outros (observável pela quantidade de horas que nela se deposita, nos apontamentos então produzidos, na eventual obtenção de “resultados” correspondente à apresentação da “prova”) – e não tem como motivação original uma *certeza íntima*; deste modo, o sentido de todo o esforço procede, efectivamente, de um fenómeno de incerteza.⁶⁴⁵ Que, no domínio da abstracção, coubesse a possibilidade de apresentação de *novas* provas já seria um sinal por meio do qual se manifestaria a diferença estrutural entre os acontecimentos da “*certeza objectiva*” e da “*certeza subjectiva*”: a “*certeza subjectiva*” é inteira, completa por si mesma, ou é ou não é (ainda que possam vislumbrar-se formas de aprofundamento dela), o seu conteúdo não tem a possibilidade de ser transformado no conteúdo contrário (ou acredito na existência de Deus ou não acredito na existência de Deus; não se tem “metade” de certeza relativamente a qualquer coisa – isso é, precisamente, incerteza; estar “quase certo” relativamente a algo mantém a possibilidade de surgimento de incerteza em todas as suas figuras – é, portanto, dúvida); a “*certeza objectiva*” é, diferentemente, passível de aperfeiçoamento – uma prova pode, assim, ser mais completa. Quando se faz depender a “*certeza subjectiva*” de um grau determinado de “*certeza objectiva*” (da probabilidade de ser “assim”), ou seja, a

⁶⁴⁴Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 440-441. Porém, esta tentativa de “prova” é um mero exemplo; de facto, isto serve para tudo aquilo que se pretenda “provar” especulativamente: a existência dos objectos, dos amigos que se têm, do corpo próprio, da consciência de si... (do ponto de vista da abstracção, todas as teses, digam elas respeito a verdades de sentido como a “verdades” científicas, são meras *conjecturas*). Além disso, é de realçar que o facto de uma pessoa se lançar num empreendimento como o da tentativa de apresentação de provas da existência de Deus não tem, à partida, por que desvendar algo como a *incerteza íntima* do próprio indivíduo a respeito disso e não é, nem remotamente, uma pretensão desvalida de significado ou “ilegítima”.

⁶⁴⁵Tendendo para o seu extremo, pode até acontecer algo que escancara a efectiva irresolução do indivíduo: ele pode deixar-se absorver pela tarefa da “prova” e transformá-la na *única* tarefa do seu emprego de si, consumindo-se nisso – ele existe, assim, na inconsistente situação de *dependência vital de uma “inexistência”* para assegurar o sentido da sua existência, o qual não pode, por meio dessa *irrealidade* (ou seja, da “prova”), ser assegurado.

pretensão de que o acréscimo qualitativo da prova relativa à existência de Deus se reflita na ancoragem mais profunda da “certeza subjectiva” – mais, que a fundação do enraizamento da “certeza subjectiva” se encontre na dependência do aumento da qualidade da prova (que nada parece impedir poder ser *ad infinitum*) – é um erro: o empreendimento da *prova* da existência de Deus pode, nomeadamente, mudar de rumo e chegar a uma conclusão contrária⁶⁴⁶ que aquela que parecia pretender obter inicialmente, parecendo estar a derrocar a certeza subjectiva do sujeito, quando o que acontece é que esta é precisamente a *prova real* de que a “certeza subjectiva” do sujeito não estava na origem do empenho para a aquisição de um “saber *objectivo*”. A tarefa da “prova *objectiva*” pode, assim, ser contemporânea da perda gradual da “certeza interior”.⁶⁴⁷ Enquanto uma prova completa da existência de Deus não é incompatível com o facto de se duvidar dela, o mesmo não se passa a respeito da “certeza subjectiva”: eu não posso viver e não viver, ao mesmo tempo, na certeza íntima da existência e da não-existência de Deus, eu não posso viver simultaneamente no saber interior do destino último da minha alma como imortal e no saber vivido da minha alma como mortal – ou vivo ou não vivo acreditando na existência de Deus, ou vivo sabendo-me imortal ou vivo-me não o sabendo. O “saber *objectivo*” sobre Deus, a imortalidade da alma e o saber da existência de Deus, da imortalidade da alma em forma de vida são *cegos* um para o outro. A “certeza *objectiva*” seria, assim, *não decisiva, não teria “a última palavra”*, e falharia – mesmo em termos *objectivos* (daí que se pudessem suceder várias provas, cada uma mais completa que a anterior); se a “prova *objectiva*” produzisse, como que mecanicamente, *verdade* para o indivíduo, jamais poderia naufragar no momento da sua verificação fáctica. O “saber *objectivo*” não conseguiria, portanto, estatuir e configurar qualquer “saber *subjectivo*”⁶⁴⁸ – isto aconteceria porque o

⁶⁴⁶Cf. NB:102, SKS 20, pp. 79-80: «Por isso se chama a uma convicção [“*Overbeviisning*”] uma convicção, porque ela é acerca da prova [“*den er over Beviisningen*”]. Para uma proposição matemática existe uma prova, mas de tal modo que não se pode pensar nenhuma contra-prova. Precisamente por isso não se pode ter qualquer convicção em relação ao matemático. Mas em relação a qualquer proposição existencial qualquer prova tem também algo que é uma contra-prova, há um pro e um contra. Aquele que está convicto não é ignorante disso, ele sabe muito bem o que a dúvida pode ter a dizer: contra – mas, apesar disso, ou melhor, precisamente por causa disso é que ele está convencido: porque ele, decisiva e voluntariamente, se eleva mais alto que a dialéctica da prova e está convicto».

⁶⁴⁷Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 442: «Quando, assim, um rígido ortodoxo aplica toda a sua diligência e erudição para demonstrar que cada palavra do N.T. [Novo Testamento] provém do respectivo apóstolo, então vai gradualmente desaparecendo a interioridade, e ele acaba por compreender algo de muito diferente daquilo que quer compreender».

⁶⁴⁸*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 441: «Quão desconfortavelmente afectada não pode, por isso, uma tal individualidade sentir-se quando ouve um discurso muito simples e natural sobre a existência de um Deus».

pensamento da imortalidade da alma e o pensamento sobre a existência de Deus seriam postos *meramente para o pensamento e não para a liberdade* do indivíduo.⁶⁴⁹ Tratar-se-ia, portanto, de um *saber abstracto* e não de um *saber vivido*.⁶⁵⁰ Além disso, ainda que fosse possível, do ponto de vista puramente abstracto, atingir-se a completude da verdade, transparentemente dada ao pensamento (algo que é altamente problemático), isto seria totalmente inócuo a respeito do âmbito do vivido, pois as determinações aí descobertas teriam forma pensada e *não fariam vida*. Seria, desta forma, concebível que uma “incerteza subjectiva” – a incerteza relativa à existência de Deus, à imortalidade da alma – produzisse uma “certeza objectiva” plena – uma “nova prova” da existência de Deus, uma «*nova, exhaustiva e absolutamente correcta prova da imortalidade da alma, combinada a partir de todas as anteriores*». ⁶⁵¹ Haveria, então, que detectar-se a diferença estrutural entre uma “prova objectiva” e uma “prova subjectiva” – sem que, no entanto, se anulasse a pretensão da “prova objectiva” a ser testada subjectivamente na estrutura da subjectividade. Poderia, então, pensar-se que haveria uma absoluta *não-sobreposição*, uma independência de sentido entre os acontecimentos da “certeza”/“saber “objectivo” e da “certeza”/“saber” “subjectivo”: *eu* poderia não ter qualquer certeza objectiva e ter uma “evidentíssima” certeza subjectiva a respeito da imortalidade da *minha* alma – não seria necessário que *eu* soubesse expor, muito menos de modo rigoroso, as teses que configuram a *minha* vida para que estas estivessem, realmente, em funcionamento nela e para que *eu* estivesse a ser realmente conduzida por elas. O “saber” da “prova objectiva” não poderia, assim, estar disponível *quando e ao modo como* dele se teria necessidade. No caso do “especulador moderno”, a necessidade de consulta do caderno, que surgiria como refúgio face à incerteza, indicaria a contradição entre a sua condição actual e o “quem dera” das teses anotadas, mas de tal

⁶⁴⁹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 441, p. 440: «O pensamento da imortalidade tem em si um poder, uma insistência nas suas consequências, uma responsabilidade na sua aceitação, que talvez recrie toda a vida de uma forma que se teme». *Ibid.*, p. 441: «O pensamento sobre a existência de um Deus tem, logo que é posto como tal para a liberdade do indivíduo, uma onnipresença que tem para a individualidade afectada algo de melindroso em si [...]».

⁶⁵⁰Cf., a título de exemplo, em *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 158-159: «Um pensador erige um edifício colossal, um sistema, um sistema que compreende toda uma existência e história do mundo, etc. – e, se se considerar a sua vida pessoal, então descobre-se, para seu próprio espanto, o terrível e o ridículo de ele próprio não habitar pessoalmente aquele palácio monumental, de cúpula magnífica, mas um celeiro ao lado, ou uma casota de cão, ou, no máximo, a casa do porteiro. [...] Pois ele não teme estar num erro, desde que consiga, simplesmente, completar o sistema – ajudado pelo facto de estar num erro.» Cf. igualmente JJ:490, SKS 18, p. 303, que de algum modo devolve a mesma ideia, mas com um importante acrescento: «Do ponto de vista espiritual, os pensamentos de um homem devem ser o edifício no qual ele mora – se não, é loucura.»

⁶⁵¹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 439-440. Cf. JJ:490, SKS 18, p. 303, citado na nota anterior.

modo que aquilo que através disso se revelaria seria uma situação de: 1) *asepsia* do “saber objectivo” relativamente à “certeza subjectiva”; 2) *auto-engano*: quando o especulador moderno não consegue apresentar a prova por não ter as suas anotações consigo, isso dá a parecer que o especulador recuperaria a tese por meio da releitura da prova – porém, a revisão das “provas objectivas” não selaria qualquer certeza interior.⁶⁵² Desta forma, a “incerteza subjectiva” sobrepor-se-ia, recusando-a peremptoriamente, à “objectividade” da prova: o “saber objectivo” seria tão completamente ilusório quanto à sua validade existencial que a prostração do sujeito em confronto com ele seria manifestação da *independência* desse saber a respeito da esfera da vida.⁶⁵³ Poderia pensar-se que o êxito na obtenção de uma “prova objectiva” não só não seria passível de substituir-se à certeza que uma pessoa albergaria no mais íntimo de si, como não seria, sequer, reflexo dela; uma “prova objectiva” não seria também algo exigido pela “certeza interior” do indivíduo, como se fosse um produto necessariamente derivado dela. A prova não teria o “condão” de me convencer de algo acerca do qual não estivesse previamente convencida, e isto pelo facto de o domínio do abstracto não ter capacidade para *atravessar* um saber que é, de raiz e sempre, subjectivo, pessoal, pelo facto de o “saber objectivo” me ser um elemento estranho, não podendo *entranhar* a minha existência a partir do meu leito vital. Faz-se parecer que se tem a vida posta em certas determinações, quando, de facto, ela está por completo assente em determinações que entram em conflito com as determinações em que consiste a “certeza objectiva do indivíduo” – opondo-se-lhes, exceptuando-as: aquele que sabe apresentar uma prova da imortalidade da alma, da existência de Deus tem a sua vida fáctica aquém do sentido real que poderia trazer a uma vida o compreender-se como imortal, o viver em «*bela e íntima comunhão*»⁶⁵⁴ com o pensamento de Deus. Uma “prova” não poderia, deste modo, certificar uma “certeza interior”; a “certeza interior”, por seu lado, não estaria nunca dependente da apresentação de uma “prova”, dispensá-la-ia.

No entanto, este segundo modo de interpretação do texto de Haufniensis é *muito ambíguo* e só em parte exprime aquilo que nele parece estar em causa. Pois, na verdade,

⁶⁵²*O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 439-440: «Que extraordinários esforços metafísicos e lógicos não foram feitos no nosso tempo para apresentar uma nova, exaustiva e absolutamente correcta prova da imortalidade da alma, combinada a partir de todas as anteriores e, muito curiosamente, enquanto isto acontece, a certeza diminui».

⁶⁵³*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 439: «[...] numa direcção, a verdade cresce em magnitude, em quantidade, em parte também em clareza abstracta, enquanto a certeza diminui constantemente».

⁶⁵⁴*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 441.

omite o que lhe é próprio: tal interpretação descansa, ainda, na sombra da *ilusão* decorrente do *preconceito especulativo*. Mantém-se, como anteriormente foi dito, que pode haver uma *contradição* entre a “prova” e a situação fáctica do especulador que a produziu; porém, ela não é *superável*: aquilo que, confrontada com os instantes de “apuros”, a impotência da “prova” demonstra não é a independência entre o domínio objectivo e o domínio subjectivo, ou a sua diferença estrutural constitutiva, mas antes que a prova objectiva *não pode* provar coisa alguma, uma vez que é apenas *aparente*. Conceber, por um lado, o pensamento, por outro lado, a acção em conformidade com esse pensamento, tese de vida tematizada, etc., como estrutura de aviamento vital em conformidade com a liberdade significa impor artificialmente à vida uma organização basilar que lhe é desconhecida, e que decorre da presunção de validade do “abstracto” – que, portanto, se encontra numa situação de heterogeneidade relativamente ao âmbito da própria vida, do solo em que esta se instala e com o qual se confunde. Aquilo que os exemplos de Haufniensis põem a descoberto é que uma “prova objectiva” não pode, de modo algum, “fazer as vezes” do saber íntimo do sujeito, erigi-lo ou suceder-lhe – e *não* porque sofra, neste ponto, de uma *deficiência*, mas porque *não há qualquer prova objectiva*, ela não existe *para* alguém *como eu*. Não se trata aqui de *destronar* “o objectivo” em favor do “subjectivo”, mas antes do total *abate* do “objectivo” como *fonte e fundamento* de sentido existencial *para o indivíduo*, pelo facto de este ser *mera miragem* do ponto de vista a respeito de si mesmo – ao “objectivo” não inere qualquer possibilidade de fornecer uma “prova”, porque “o objectivo” está *originalmente morto* para o indivíduo. “Verdade objectiva”, “saber objectivo”, “certeza objectiva” são, deste modo, expressões *ocas* que denunciam *falsidade, não-saber, incerteza*. De facto, a verdade só vem à existência para o sujeito enquanto acção; nesse sentido, não há qualquer conteúdo *intelectual prévio* que no agir viesse a transformar-se em momento significativo.⁶⁵⁵

Talvez possa compreender-se melhor agora que uma “prova objectiva” não firme nunca os fundamentos do âmbito do vivido e o seu sentido final – não pode fazê-lo, porque é inteiramente *hipotética*. Ou seja, uma “prova objectiva” não se descobre, *inventa-se* (por este motivo é que pode muito bem ser *aleatória, demente* quanto ao vivido). É por isso que a tarefa do “especulador” de estabelecer uma prova última da

⁶⁵⁵Com isto não se pretende justificar, de modo algum, uma recusa do momento objectivo, mas apenas afirmar que o momento objectivo não está nunca em condições de produzir a *verdade* para o indivíduo.

imortalidade da alma pode, precisamente, ser levada a cabo sob o impulso de uma dúvida acerca da (sua) imortalidade, a qual trabalha na raiz de todo o empreendimento. Neste sentido, é possível que o pensador viva numa forma de *esquizofrenia*, em conformidade com um regime de sentido que não detecta e em que pensa não viver, uma vez que, explicitamente, atesta teses que se encontram nos antípodas daquele regime vital e que julga serem derivadas do modo como se experimenta a si mesmo na vida.⁶⁵⁶ o especulador moderno julga *saber-se* imortal, mas o facto de se encontrar em perigo de vida faz revelar, sem que ele o esperasse, a medonha *insegurança* a respeito de si, faz desmascarar que ele é *incólume* àquilo mesmo que pensava saber tão bem. Há uma *ausência de saber* que, todavia, “dava ares” de gerar um *saber que prova*. Assim, o “objectivo” não é *nada* para o indivíduo; o único saber, a única certeza que existe para o indivíduo é o saber *subjectivo*, a certeza *subjectiva* – aquilo de que o especulador moderno carece é desta *certeza real*, porque *eficaz*, relativamente ao sentido da integração de si no todo da vida.

O que, em última análise, está em causa na impossibilidade de uma prova *subjectiva* é o facto da *radical heterogeneidade do ponto de vista humano*, isto é, o facto de a existência humana consistir na diferença entre imediato e ideal, de tal forma que nenhum desenvolvimento do segundo, nenhuma forma de alargamento argumentativo do conceito, nenhum aprofundamento mediante razões a propósito do que quer que seja e por maior que seja *aproxima da realidade efectiva*. Ou seja: a diferença qualitativa entre pensamento e realidade não diminui *em nada* por expansão do pensamento.

Enquanto, do ponto de vista abstracto, teses objectivamente contraditórias podem aparecer como igualmente consistentes, *para a liberdade*, pelo contrário, o “pensamento” da imortalidade da alma vence o seu contrário por meio da e com a acção, o “pensamento” da existência de Deus é *exclusivo*, é *cioso*, porque é *acção*.⁶⁵⁷ Só

⁶⁵⁶Isto conduz-nos ao problema da hipocrisia do ponto de vista. Cf., por exemplo, NB 26:85, SKS 25, pp. 86-87, que relaciona do modo mais estreito a possibilidade da hipocrisia à constituição do ser humano como síntese: «*O homem* é uma síntese, e por isso, naturalmente, um hipócrita nato, se se quiser, ou com uma possibilidade de um hipócrita; e aquilo que Deus agora quer ver com cada indivíduo é: queres ser um hipócrita, ou queres relacionar-te à verdade.»

⁶⁵⁷*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 439: «Aquilo de que eu, por outro lado, falo, é de algo de muito simples e elementar – de que a verdade apenas é para o indivíduo quando ele mesmo a produz na acção.» Cf. também, por exemplo, *Posfácio*, SKS 7, p. 163: «E perguntar pela sua imortalidade é de facto, também para o sujeito existente que faz a pergunta uma acção, algo que não é com certeza assim para gente distraída, que uma vez por outra pergunta acerca de ser imortal completamente em geral, como se a

a acção é que é, portanto, declarativa daquilo que é *verdade para o sujeito*. Deste modo, a verdade tem a sua fonte originária no campo vital, emerge primordialmente do âmago da vida e *enquanto acção* – a verdade é acção. Esta *acção da verdade* não se identifica com a dedicação obstinada do esforço activo à problemática “descoberta intelectual” da verdade.⁶⁵⁸ A *verdade* tem uma relação de fundo não ao pensamento, mas à *liberdade*.⁶⁵⁹ O que se percebe bem: se nenhuma forma de alargamento conceptual aproxima a tese que está a ser pensada da realidade, a execução na realidade dessa tese, isto é, a *passagem* dessa tese do âmbito do pensamento para o da realidade, não é feita anonimamente pela “prova”, mas pela acção do sujeito que *transcreve* na realidade a tese que pensou. E essa transcrição tem que ser ele a fazê-la, porque o pensamento não tem poder para tal.

Assim, é em sentido impróprio que se fala de uma “verdade objectiva” e das suas consequências, uma vez que uma pessoa não se experimenta a ser “intelectualmente” – a “verdade objectiva” não existe para ela, *não é para* o interior do enredo da vida individual. É preciso, diversamente, que a *verdade* seja de constituição tal que torne possível ao indivíduo ser-lhe *facticamente permeável*. Aquilo que diz do que é verdade *para o indivíduo* é apenas o modo daquilo que ele faz – não são as palavras que se dizem que directamente dizem a verdade sobre o indivíduo, mas apenas a sua acção tem a eloquência própria da verdade.

Habitualmente, não é isto que se tende a pensar. Aquilo que, do ponto de vista natural, se está inclinado a pensar é o oposto, isto é: *há verdade*, isso não está em discussão – porém, de tal modo que a «verdade», em primeiro lugar, existe “independentemente” do sujeito, do si, de mim. A «verdade» e o «mim» parecem ter, deste modo, estruturas totalmente diversas. A «verdade» e o «si» dispõem-se a ser naturalmente concebidos como acontecimentos com uma tecedura de tal modo diversa e única que não se podem embrenhar, uma vez que parecem ter formas de constituição

imortalidade fosse algo que só se é uma vez de vez em quando, e aquele que pergunta algo como isso em geral. Ele pergunta, assim, como é que ele lida, ao existir, com o exprimir da sua imortalidade, se ele realmente a exprime, e ele está de momento satisfeito com esta tarefa, que, afinal, tem de poder ser facilmente extensível a uma vida humana, pois terá de ser extensível a uma eternidade».

⁶⁵⁸Cf. *Papir* 365:7, *SKS* 27, p. 394, em «A Dialéctica da Comunicação Ética e Ético-Religiosa»: «Nós somos todos imortais; por isso, ainda que uma pessoa se absorva completamente neste pensamento, [ainda que] viva nele, não se torna, seguramente, por meio disso mais imortal do que todos nós».

⁶⁵⁹Sublinhe-se que nada disto significa que a constituição da liberdade no sujeito seja arbitrária, mas apenas que o momento da objectividade não tem, em si mesmo e a partir de si mesmo, possibilidade de se fixar por si.

originária de “natureza” completamente diferente: a “verdade” teria uma constituição puramente “teórica”, “especulativa”, estática, e o «mim» teria uma constituição “prática”, existente, em forma de vida em decurso, dinâmica. Por um lado, o indivíduo concebe a «verdade» como algo superveniente em relação ao facto de ele existir, como uma das formas de *melhoria das condições de vida* (ou de *declínio* delas, dependendo da «verdade» “que for”) – em qualquer dos casos, a pergunta pela verdade de mim é vista como um *acrescento* face ao facto de eu estar a ser aqui e agora, como se a pergunta pelo sentido de eu estar viva fosse *acidental* e eu pudesse passar a vida sem fazê-la, como se me fosse possível liquidá-la do mapa da minha vida. Neste sentido dependente do pressuposto da intelectualidade, o «mim» só “objectivamente” poderia saber “a verdade”: “a verdade” seria como que um *atributo* das coisas, algo de *aposto* àquilo que é, ela *sobreviria* ao facto de algo estar a ser. Ao considerar assim, o ponto de vista natural não se dá conta de estar a denunciar que para ele a verdade “não interessa”, e “não interessa” simplesmente porque ele parte da pressuposição de que já está *naturalmente* posto na verdade – e é só por isso que não há nada de fundamental a adquirir.

No entanto, decorre do texto de Haufniensis que aquilo que se passa é precisamente o contrário: em primeiro lugar, há afinal que *adquirir a verdade para si*; em segundo lugar, essa aquisição não é objectiva, uma vez que, “objectivamente”, não há nada que seja verdade *para si*, pois a verdade *que se sabe* tem a *forma de acção*, não despede o indivíduo, antes irrompe esmagadoramente na sua existência, compromete-o inteiramente e só acontece nessa invasão que, *essencialmente*, nada tem de “objectivo”.⁶⁶⁰ A frustração da tentativa de obtenção da verdade, isto é, de “chegar” ao modo como as coisas são (e da verdade sobre o destino último do próprio indivíduo) no âmbito “objectivo” apenas remete para o facto de as coisas *não serem para o indivíduo* como parecem estar dadas para a “intelectualidade”, isto é, apenas aponta para que a verdade “*para mim*” *não é objectiva* – quer dizer, esta impossibilidade não é casual, mas diz antes respeito à própria natureza do saber enquanto tal. A situação em que o indivíduo se encontra, o “feitio” ou o “corte” do âmbito do vivido para o indivíduo é

⁶⁶⁰*Obras do Amor*, SKS 9, p. 355: «Um pensador destes esclarece outra coisa por meio do seu pensamento, e repare-se, ele não se compreende a si próprio; ele faz, em direcção ao exterior, face ao objecto, talvez um uso muito profundo dos seus talentos naturais, mas na direcção do interior um [uso] muito superficial, e por isso todo o seu pensamento, por mais profundo que pareça, torna-se, no fundo, superficial».

que deixa que se vislumbre aquilo que o indivíduo na realidade *sabe* ou *não sabe de si*, aquilo que é e não é de facto verdade *para si*.

Quando o indivíduo está interessado em conhecer a verdade sobre si mesmo, sobre o seu destino último, está inclinado, por culpa do preconceito da intelectualidade que traz em si, a procurar *conhecer* esta verdade ao modo do “saber objectivo”, isto é, perseguindo algo que é uma inexistência para o ponto de vista vital: a “objectividade” é incapaz de atravessar o âmbito do vivido, de se plasmar nele, porque está primariamente ausente do âmbito vital, podendo não ser senão uma anónima quimera fabricada pelo ponto de vista (algo que fica posto a descoberto por meio dos exemplos da procura das provas da imortalidade da alma e da existência de Deus). O preconceito do “objectivo” quer fazer vigorar a verdade “objectivamente”, quer pô-la *do lado* e *na dependência de* ou *na correspondência com* um (suposto e, porventura, problemático) *conhecimento* das determinações objectivas de alguma coisa – a verdade não está, porém, *aí*, e jamais poderá encontrar-se nessa subordinação ao (ou nessa conformidade com o) “objectivo”. De facto, as determinações puramente ideais são indiferentes para a minha compreensão do meu curso vital.⁶⁶¹ Por outro lado, estão disponíveis para o meu alcance perceptivo coisas que *não são para mim*;⁶⁶² estas coisas ou objectos não são “ainda” *para mim*, mas poderão vir a ser “para mim” *na relação com* ou *na dependência de* algum acontecimento que as faça destacar-se (as determinações objectivas parecem ter para o indivíduo um sentido sempre *iminente*, de cada vez “prestes a” tornarem-se eficazes, reais por meio da activação do seu interesse nelas; porém, enquanto determinações objectivas, meramente enquanto tais, elas são *nada para mim*). As determinações objectivas são habitualmente passadas por alto, de modo que só se atenta nelas quando elas vêm, de alguma forma, “intrometer-se”, quando vêm a ter “*gravidade*” no curso da minha vida – porém, primariamente, elas não são *por si*.⁶⁶³

⁶⁶¹ Assim, por exemplo, “ $2 - 2 = 0$ ” não tem em si peso na minha vida, a não ser quando está em função do curso vital, ou seja, quando recebe dele a sua determinação, o seu *peso*, e isto quer dizer, quando tem *um sentido*; “ $2 - 2 = 0$ ” *importa-me* ou *pode importar-me* quando, por exemplo, se trata de que eu gostaria de fazer uma viagem a Berlim, mas gasto sempre tudo quanto ganho e não me sobra nada.

⁶⁶² Para a noção de «para mim», ver análise de “Apêndice (à nota 73)”, em S. KIERKEGAARD, *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, pp. 309-316.

⁶⁶³ Por exemplo: Um senhor veste uma gravata com um padrão peculiar e uma cor berrante. Há um profundo desgosto estético, mas isto é, em princípio, *irrelevante* na condução da minha vida, *não conta* para a definição dos seus contornos reais, é uma distração momentânea no interior do meu empenho em mim... a não ser que esse senhor tenha sido quem me roubou a mala no autocarro (então, é provável que a gravata se torne *importante*, com vista à identificação do ladrão). Deter-me com o grau máximo de

Que a realidade daquilo que é não esteja dada na possibilidade *enquanto tal* vê-se com maior nitidez nas teses relativas ao “sentido último” (a existência de Deus, a imortalidade da alma...): na possibilidade, pode haver a um mesmo tempo – como há – duas teses explicitamente contraditórias; porém a realidade é aqui o princípio de contradição – teses alternativas, “objectivas” são, assim, meras possibilidades, e isto quer dizer, não são realidade, não são verdade *para mim*. A objectividade é, *para mim*, possibilidade. Contudo, a verdade *para o indivíduo, do indivíduo* “está” “noutro lado”: o que diz alguma coisa sobre quem se é é o real, o fáctico de si e não o domínio da possibilidade da pura abstracção – é por isso que a “prova” da imortalidade da alma e a “prova” da existência de Deus (e, com efeito, a “prova” de *qualquer coisa*) caem, enquanto tal, por terra quando postas em confronto com a conformação vital do indivíduo que produz a “prova”: a prova está *do lado de fora* da verdade para o indivíduo – ele vive-se como mortal e Deus não existe *para si*. Deste modo, compreende-se como as determinações objectivas estão *em função das* e estão sempre *em remissão para as* determinações propriamente subjectivas (aquelas que respeitam à condução da minha vida), derivando delas o seu significado – só neste sentido uma determinação objectiva pode vir a ser *para mim*: isto é, como subjectiva, sentido que lhe é próprio.

Poderia dizer-se que “o objectivo” não demonstra nada relativamente ao âmbito do existencial e que não tem qualquer influência nele, poderia dizer-se que o domínio do vivido é o único que é realmente significativo para indivíduo, visto que constitui o tecido da sua vida, uma vez que é a figura da sua vida – daqui decorreria que a “verdade objectiva” seria, enquanto tal, de significado *nulo* para o indivíduo, para si, *para mim*. Poderia dizer-se que a verdade que *me* diz respeito não pode senão ser *para mim* (precisamente por, em certo sentido, ter na sua origem o *mim* e por ter sempre em vista o *mim*, na especificidade da sua constituição fáctica): de facto, o sentido do acontecimento do indivíduo para si mesmo não poderá nunca corresponder ao estabelecimento puramente objectivo-ideal de um sentido para si, pois um sentido somente ideal está ou pode sempre estar em desacordo com o indivíduo, já que não

atenção nas determinações da gravata não faz que ela se torne algo *para mim*; a gravata torna-se *real* precisamente quando já não está no meu alcance perceptivo, em função da minha situação, do meu interesse pelas “minhas coisas”, pelo *mim*. Fica por averiguar a relevância do interesse para a emergência do próprio campo perceptivo imediatamente descoberto.

considera o indivíduo no seu todo, ou seja, na sua *concretude* (motivo pelo qual se encontra exposto à dúvida).

Todavia, dizer isto é, ainda, dizer quase nada. Aquilo que está aqui em causa é, de facto, algo de muito mais radical: *em caso algum* a objectividade constitui verdade, mas *unicamente* a subjectividade. Com efeito, a verdade não é *de raiz* objectiva: ela é, de certa forma, *egocêntrica* no modo do *para mim*. Trata-se de que *o meu* é o único ponto de vista que há. Ao ter em vista o que quer que seja, seja do modo que for, eu parto sempre e de cada vez de *mim*; só “*saio*” de mim tendo em mim o meu ponto de partida. Eu estou sempre presente na apresentação do que quer que seja, não só porque trago a “luz” da minha apresentação, ou porque sem mim não há para mim apresentação de nada, mas porque a minha apresentação está a ser *dirigida* por mim (facto que pode passar-me despercebido ou, pelo contrário, de que eu posso ser consciente, pelo menos até certo ponto). E porque eu estou sempre, em vida, radicada no ponto de vista que é o meu, não posso nunca ver *objectivamente* nada. Quer dizer, a apresentação está *radicada*. É por isso que é precisamente no *mim* – aí e só aí – que se constitui verdade. Sou *eu* o factor decisivo daquilo que é verdade, sou eu *quem determina* a verdade “para mim”, *sou eu o real princípio de contradição*⁶⁶⁴ (ainda que possa não me dar conta disso habitualmente ou ainda que, dando-me conta disso, o negue). Assim, a “objectividade” não desvela a *verdade do indivíduo* simplesmente porque o indivíduo está *à partida privado da possibilidade existencial do “saber objectivo”, da “certeza objectiva” enquanto tal*. Deste modo, *não há para mim* qualquer “verdade objectiva” que correspondesse à *adequação* entre a minha representação de *x* e o próprio *x* enquanto está a ser “sem mim”; “*x*” é-me *naturalmente* conforme, e somente por isso é que ele pode ser “para mim”; nada aparece a alguém sem que seja, desde logo, *para si*, ainda que numa acepção muito fraca; o campo daquilo a que se dá o nome de “objectivo” está, assim, originalmente determinado pelo “para si”.⁶⁶⁵ As coisas *são como, realmente*, são – e, de facto, o “objectivo” é totalmente inexistente para o âmbito do vivido *enquanto vivido*.

Isto não quer dizer que a pretensão de dizer as coisas tal como são seja, sem mais, uma presunção. Quer explicitar-se o modo como as coisas são; no entanto, o modo como elas são não é dado enquanto tal senão no modo como são *para o indivíduo*. De

⁶⁶⁴É por esta razão que a minha responsabilidade por mim é *máxima*.

⁶⁶⁵Ou seja, aquilo que aparece ao sujeito é determinado por *interesse*.

facto, o indivíduo não tem experiência de nada que não exista *para si*: ele levanta as pálpebras e tudo o que vê já está a ser para si (na realidade, isto passa-se com tudo aquilo que ele experiencia, com tudo o que acontece nele). Por conseguinte, de tudo aquilo que está de imediato no meu alcance perceptivo, por exemplo, tudo é num certo sentido *para mim*, perfaz de uma certa forma o todo do que é para mim, ao mesmo tempo que parece encontrar-se *em mim*.

Deve fazer-se aqui uma paragem para responder a uma objecção óbvia: de tudo o que fica dito poder-se-ia concluir não que a verdade só é quando é *para mim*, mas, pelo contrário, que tudo isto significa que não há, pura e simplesmente, verdade. A isto haveria que responder, em primeiro lugar, que a objecção é ambígua, pois pressupõe já um sentido de verdade (o de verdade “em si” e “objectiva”) quando é isso que está em discussão. Mas esse não é o cerne do problema. Aquilo para que Kierkegaard aponta parece ser antes o seguinte: do ponto de vista formal, *verdade* significa “é assim”, *verdade* é a *manifestação* do que é tal como é, é a realidade daquilo que é, é aquilo que é tal como é, *verdade* é a determinação própria daquilo que é enquanto é, verdade e realidade identificam-se, sendo a verdade a realidade enquanto reconhecida como a realidade que é, isto é, *enquanto tal*. Ora esta é a tese tradicional e neste ponto *O Conceito de Angústia* não apresenta nenhuma inovação. Onde parece haver inovação, e de relevo, é no facto de Vigilius Haufniensis insistir que o cumprimento dos requisitos formais da verdade (que se mantêm) só se dá na verdade para mim, isto é, só se dá no âmbito vital do sujeito, quer porque o âmbito vital do sujeito é o âmbito originário do que se entende por realidade,⁶⁶⁶ quer porque a confirmação da realidade por uma tese só pode ser feita, pelos motivos indicados, pela liberdade. Ou seja, é a compreensão tradicional de verdade como verdade objectiva que não cumpre os (seus próprios) requisitos formais quanto ao que se entende por verdade, de tal forma que a noção de verdade objectiva é um mal-entendido, porque pretende cumprir requisitos que não pode cumprir: não *conforma* a realidade de uma determinada maneira, isto é, não consegue *manifestar* a realidade de uma determinada maneira. Em última análise, não *apresenta* nada: é meramente hipotética e carece de transcrição na realidade. Desta forma, a verdade é sempre *para mim*, é sempre *subjectiva*. E é precisamente por ser subjectiva que é *verdade*. Nada tem realidade – nada é, nada é verdadeiro, nada se mostra como o que é – que não seja para mim, que não se mostre a mim. É o factor *para mim* que faz

⁶⁶⁶Posfácio, SKS 7, p. 298: «A própria realidade («*Virkelighed*») ética do indivíduo é a única realidade».

que isso mesmo que se manifesta *seja* (real, verdadeiramente). O “*mim*” é o único meio da verdade: verdade é ser *para mim*, verdade é ser realidade *em mim*.⁶⁶⁷

Ainda que integrado num contexto muito específico, que não caberá aqui analisar, pode, no entanto, ajudar à consideração da distinção entre o sentido de uma prova e o sentido de “para mim” o texto «Todas as Coisas Podem Servir-nos para Bem – Quando Amamos Deus». ⁶⁶⁸ De facto, tal como Kierkegaard aqui explicita, «da prova não se segue nada *para mim*, da fé segue-se tudo *para mim*». ⁶⁶⁹ O que neste texto parece ficar assente, como também em «A Liberdade Perdida Pneumaticamente», é o facto de a “prova” apenas operar na *tranquilização da alma* ⁶⁷⁰ (isto é, de apenas influir *disposicionalmente* nela) – sem que, todavia, isso tenha alguma coisa que ver com a situação da alma que se encontra pacificada por via da “prova”: na situação em que a “evidência vital” relativamente ao sentido de si é provada, o indivíduo, em desassossego, compreende que se encontra, de facto, destituído da compreensão de si que julgava ter. O indivíduo não *acredita* naquilo que presume provar; mais: aquilo que ele pretende provar não é matéria de “prova objectiva” para si. A questão decisiva é: como é que as coisas são *comigo*, se é assim *para mim*. ⁶⁷¹ O gasto de si na tarefa de produção de uma “prova” para aquilo em que se pretende acreditar é tempo perdido, uma vez que essa aplicação do tempo, ainda que pareça obter resultados “objectivos”

⁶⁶⁷ Trata-se aqui meramente da estrutura formal da verdade. Na sua desformalização, quer dizer, do ponto de vista existencial, a verdade corresponderia ao fenómeno da *transparência* («*Gjennemsigtighed*»); esta transparência está, no ponto de vista natural, por constituir.

⁶⁶⁸ *Discursos Cristãos*, SKS 10, pp. 198-210.

⁶⁶⁹ «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 201.

⁶⁷⁰ «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 199: «Eles lutam e lutam, cismam e cismam [*«grunde»*] para provar a verdade do cristianismo e quando, então, está provado: nessa altura eles tranquilizam-se, nessa altura pensam que tudo está no seu lugar. Isto é instalar-se sossegadamente no princípio, algo que, todavia, não deveria de facto fazer-se antes do final, e que é particularmente estranho nestes tempos em que, de resto, se tem tanta pressa em ir mais longe». *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 440: «Então, salva-se e tranquiliza-se a sua alma esforçando o seu pensamento para apresentar uma nova prova». O esforço de obtenção de uma prova da imortalidade da alma, de uma prova da existência de Deus pode ter, deste modo, a sua origem numa profunda dúvida relativamente a si mesmo e pode desenvolver-se fundamentalmente no interior dessa mesma dúvida (cf. «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 200). Quando a dúvida surge, aquele que está preso da intelectualidade converte-a numa pergunta teórica («om Gud ogsaa er Kjerlighed», «*se Deus é realmente Amor*»), enquanto que naquele que acredita o embate da dúvida apenas exponencia a sua preocupação por si, pela sua situação de facto, e esta preocupação refere-se originalmente e sempre a essa situação (cf. «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 207).

⁶⁷¹ «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 199: «Oh, o homem que tenha apenas um pouco de entendimento do assunto vê com facilidade que tudo o resto é mero trabalho preliminar, uma introdução àquilo que é o principal: é assim, então, **para mim**».

quanto àquilo que pretende provar, não deixa qualquer resíduo *em mim*, não tem capacidade para transformar isso em algo de acordo com o qual eu viva, que me pauta os passos, e não traduz a minha facticidade. Para que algo seja *para mim* requer-se, pelo contrário e ainda que pareça paradoxal, que não se empate um único instante na total ilusão a que se dá o nome de “prova”.⁶⁷² A verdade não se adquire por meio daquilo que não existe para o indivíduo. É por isso que a “prova objectiva” não traz qualquer proveito para o indivíduo e é, para a fé, completamente indiferente.⁶⁷³ Por conseguinte, é impossível que “o objectivo” enquanto tal dê resposta à exigência de uma réplica segura, com o cunho da certeza do espírito que a preocupação por si requer para si;⁶⁷⁴ “o objectivo” é insípido quanto à aquisição da certeza – isto é, da certeza de radicação vital –, a *única* certeza que o indivíduo reclama, porque a única que há *para si*.⁶⁷⁵ A procura “objectiva” da *verdade* significa que o indivíduo se esquece de si mesmo por completo sob a ilusão de que se está a procurar a si – o si mantém-se em alheamento de si sob a aparência enganadora do seu contrário: quando quer provar a imortalidade da alma, a existência de Deus, o indivíduo parece estar em busca do sentido de si, da verdade de si, quando na realidade se encontra num processo de afastamento relativamente ao sentido fáctico de si mesmo. O si mesmo escapa ao esgotar-se na tentativa de averiguação “objectiva” do sentido de si. O indivíduo está sem relação real a isso mesmo em que

⁶⁷² «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 199.

⁶⁷³ «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, pp. 200-201: «E num sentido algo semelhante [passa-se o mesmo] com todo aquele provar e provar e refutar, que em expressões orgulhosas fala do seu poder – enquanto não pode, todavia, a menor coisa, *se* ele mesmo não acredita: enquanto ele não tem, todavia, o menor proveito de todo aquele provar, *se* ele mesmo não acredita; enquanto, todavia, não te pode aproveitar minimamente, *se* tu não acreditas, não pode de forma alguma ajudar-te à fé e, pelo contrário, [pode] ser-te completamente indiferente, *se* tu acreditas». A “prova objectiva” *pode* constituir-se portanto, como um contributo de si para a perda de si (ao passo que na fé consistirá o ganho absoluto de si).

⁶⁷⁴ O exemplo de Kierkegaard é ilustrativo disto: trata-se de um homem que reflectiu acerca da natureza de Deus, de Deus ser amor, e ter posto isso por escrito de tal modo que os pastores tiravam as provas desse escrito. Um acontecimento na vida deste homem, que ele terá provocado, acorda uma dúvida na sua alma sobre se isto também pode concorrer para seu bem. Esta dúvida assalta-lhe o pensamento, é, nesse sentido, uma dúvida do pensamento, corresponde a uma preocupação de “saber *objectivo*”. Este homem recorre a um pastor, que o aconselha a ler a única coisa que o poderá ajudar. «O desconhecido responde: “sou eu o autor desse escrito”» («Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, pp. 207-208). Ou, também no mesmo sentido, NB:87, SKS 20, p. 73: «Um pensador está como que no inferno enquanto não tiver encontrado a certeza do espírito: hic Rhodus, hic salta, a esfera da fé, em que se trata de – ainda que o mundo inteiro se despedaçasse e os elementos se fundissem – que, então, tu deves acreditar».

⁶⁷⁵ «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 208: «Se tu acreditares nisso, então compreenderás facilmente que qualquer prova apenas pretende conduzir-te para longe daquilo que tu tens, enquanto essa prova ilusoriamente dá ares de te conduzir a isso».

pensa ter deposto o cerne da sua vida (a imortalidade da alma que se provou, a existência de Deus que está provada, o Cristianismo em que o indivíduo está convencido que acredita). Sob o disfarce de uma preocupação por si, o indivíduo dominado pelo cuidado da prova está, na verdade, *narcotizado* – a prova “objectiva” não é para si, ajuda-o a permanecer omissa a si, num estado de *dormência* para o sentido de si. A autêntica preocupação por si – aquela que faz que o indivíduo desperte para si mesmo – reside num “local” muito diferente do da “prova objectiva”.⁶⁷⁶ Do carácter do indivíduo como pensador não se segue nada para si como ser humano – ser “pensador” (e tudo o que emerge dessa actividade) tem um carácter meramente adjectivo relativamente a ser-se um indivíduo humano. Da “prova” do pensador não se segue, portanto, *nada para si* enquanto homem: ela é sempre dispensável e completamente muda quanto à situação real de quem pensa – porque não existe *para si*.⁶⁷⁷ Note-se que este acontecimento é tal que o «para mim» só pode constituir-se por *apropriação*; este acontecimento é tal que só por não haver “objectividade” para o sujeito é que pode dar-se *apropriação*. No ponto de vista que vive dominado pelo preconceito da “objectividade”, o movimento de *apropriação* está, no fundamental, cancelado, pois a “objectividade” não se endereça *a mim*: é, nesse sentido, subjectivamente absurda – não faz qualquer sentido *para mim*, como que paira *sobre* mim sem se poder transformar em vida *em* mim. Por outro lado, a *apropriação* de conteúdos “objectivos” é assimilação de natureza “intelectual” que está desligada do âmbito da vida fáctica na sua totalidade, não podendo constituir *verdade para mim*.

A determinação «*para o indivíduo*»⁶⁷⁸ parece compor-se, no texto «A Liberdade Perdida Pneumaticamente», de dois elementos: em primeiro lugar, na determinação «*para o indivíduo*» trata-se, de algum modo, do recorte do âmbito vital que alguém experimenta, de algo como um pano-de-fundo, um cenário “por detrás” das ocorrências da vida do indivíduo, mas que lhes dá o molde (por isso é que Haufninesis se refere ao poder do pensamento da imortalidade, da insistência nas suas consequências, da

⁶⁷⁶ «Todas as Coisas Podem Servir-nos para bem – Quando Amamos Deus», in *Discursos Cristãos*, SKS 10, p. 200: «[...] pois aquele que se preocupa por si trabalha com todas as forças da sua alma num sítio completamente diferente».

⁶⁷⁷ No caso de o pensador compreender, por fim, o carácter enganador da sua concepção da prova, poderá assistir-se à tendência para uma reponderação do sentido do pensamento, sendo isso acompanhado de uma maturação do pensador para a vida, de um acto de arrancar de algo de não-humano em si.

⁶⁷⁸ A determinação «*para o indivíduo*» («para ele», «para si») só o é por derivação. Primariamente, é o si – sou “eu”, do princípio ao fim – que estou em causa. Quando, assim, se diz «*para o indivíduo*» não está senão a falar-se do «*para mim*».

responsabilidade decorrente desse pensamento,⁶⁷⁹ e, também, da onnipresença do pensamento de Deus, da “bela e íntima comunhão” a ideia de Deus)⁶⁸⁰ – de forma que esta “paisagem” só existe para o indivíduo *se e no modo como* se manifesta para si nos contornos reais da sua situação, confundindo-se com ela, *sendo* ele mesmo a sua situação. Mas de tal modo que, em segundo lugar, essa determinação «para o indivíduo» não só está vinculada a uma produção constante da verdade como acção, como também só acontece efectivamente por meio dessa lavra, sendo absolutamente contemporânea de um afundamento *real* de si nela, da total porosidade de si face a ela, da aceitação de cada uma das suas consequências.⁶⁸¹ A apropriação da verdade «para o indivíduo» consiste na posição de algo na acção, na sua realização, de tal modo que, ao operar a verdade para si, o si se deixa simultaneamente atravessar por ela – ao fazer-se permear na acção, o indivíduo está com isso a *provar* precisamente, na realidade, aquilo que é verdade para si, ao mesmo tempo que dá à luz a verdade que é sua. O indivíduo torna algo *seu* no acto da sua execução – só assim algo nasce, vem à existência para o indivíduo, só assim isso surge como significativo para ele, como *verdade para si*; portanto, só *subjectivamente* é que algo é verdade *para* o indivíduo.

Conduzir a sua vida de acordo com o empenho da “objectividade” não é, assim, senão um modo radical da hipocrisia, talvez praticamente inconspícua, do ponto de vista liquidado para o sentido de si. A clareza relativamente a algumas das determinações do pensamento que se refiram à consideração de um objecto específico chamado, por exemplo, “imortalidade da alma”, a capacidade de enumeração de algumas delas e, acima de tudo, a tradução da tarefa que me corresponde em sentido próprio a mim num empreendimento deste género (o emprego de toda uma vida, a aposta de todo o tempo disponível numa vida na obtenção deste *não-saber* disfarçado) não é senão uma forma de viver em desaparecimento de mim mesma. Inanimado para si mesmo, o eu dorme o sentido de si. Nestas condições, o estado acordado do si, independentemente dos habituais ciclos naturais de sono-vigília, não é senão uma modalidade da permanência de si na vida na forma fundamental da não-lucidez: o indivíduo *está ininterruptamente a dormir*, porque *não sabe de si*. Acresce a isto que a despertez do indivíduo (e, num caso extremo, a sua vigília aparente, tendencialmente imparável: o seu atarefamento, a

⁶⁷⁹ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 440.

⁶⁸⁰ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 441.

⁶⁸¹ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 439, 440.

pressa, o “lufa-lufa”, o “não ter tempo”, nem sequer para dormir) está precisamente a contribuir – e a concorrer em cada instante – para o agravamento da situação de um sujeito que “descansa” o sentido de si, que nem sequer vislumbra a possibilidade de algo como um “si” com um sentido determinado ou por determinar na sua especificidade, que não suspeita estar de “costas voltadas” para o problema do “ponto em que está”.

O engodo do “saber objectivo” é somente uma das variadas *modalidades* (mencionadas ao longo de toda a obra de Kierkegaard) – especialmente perigosa pelas ilusões que está propensa a gerar na relação de alguém a si mesmo – de o indivíduo dormir a cada instante o seu sentido *real* e, dessa forma, de estar *a embalar a opacidade* da sua situação vital.⁶⁸² O indivíduo leva a cabo aquelas actividades que preenchem, em geral, a compreensão habitual daquilo que é parte constituinte de uma vida “normal” – todavia, ele encontra-se desde o princípio invisivelmente arruinado para o tempo presente de si, ele está, à partida, silenciosamente “acabado” para si mesmo, numa situação de *desistência* de si já dada e de cada vez reiterada. A vida decorre *naturalmente*, sem que o sujeito tropece na pergunta pelo sentido de tudo isso com que se encontra envolvido: isso não lhe ocorre como possibilidade, tal coisa não lhe passa habitualmente pela ideia, o regime habitual em que parece encontrar-se fundeada a sua vida não está a abrir espaço para a inclusão dessa perplexidade. O estado natural do “eu” é, portanto, um estado em que o “eu” se encontra numa situação de *morte* relativamente a si mesmo. Encontrando-se *vitalmente extinto*, não acontece que o indivíduo esteja incapacitado relativamente ao cumprimento das tarefas que marcam o passo dos seus dias: é um eclipse *não-declarado* de si. Reside também aí, de facto, a contradição da sua situação. Diferentemente, o cumprimento das tarefas na sua variedade permanece intocado. Mais: o aviamento de si faz-se, estranhamente, sem o si – simplesmente acontece, sem impedimentos extraordinários, na inexistência do si. A vida específica do quotidiano do indivíduo não embate normalmente contra esta primordial ausência de si; nestas condições, o cuidado do dia-a-dia em nada contribui

⁶⁸²A noção de “dormir o sentido de si”, de “estar morto para si mesmo”, a que aqui se alude genericamente, deverá ser distinguida de um estado em que o sujeito se encontra espiritualmente moribundo (na difícil tradução da palavra «*Uddøethed*» e na difícil a explicitação do seu sentido técnico, tal como aparece em *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 160 e em *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 434 («*Udøethed*»)) – palavra de resto aparentemente só existente no dinamarquês de Kierkegaard; parece, de facto, que em «*Uddøethed*» se encontra implicado um contacto específico com o sentido de espírito que não está pressuposto em “dormir o sentido de si” como exclusão do sentido espiritual). Há diferença no grau da consciência de si.

para gerar ou alimentar a aquisição de si mesmo – porque está em falta o ponto a partir do qual poderia constituir-se a tarefa desta aquisição. A tarefa, por si só, não pode contribuir para a formação de um sentido que se encontra a montante da própria lida: as várias tarefas que compõem a lida ou a sua tarefa dominante não são senão a persistente expressão da nuclear ocultação primária e quase sempre totalmente invisível de si perante si. A tarefa está, por arrasto ou inércia, a ser levada a cabo no interior da carência essencial de si. Para além disso, as formas de emprego do si, tendo por base esta modalidade fundamental, são várias, isto é, as tarefas que o indivíduo, despojado de si, pode executar são “todas”: o empenho completo de si no “saber objectivo” (e, até, a deposição das esperanças de toda uma vida nesse género de saber) pode ser, no caso em que o si falha o ponto de partida que lhe é próprio (o si) – e, no texto de Vigilius Haufniensis é, de facto – apenas mais uma das formas de o indivíduo *viver plenamente o estado de morte de si, de colaborar com ele, viver em prol da nutrição dele*: o “especulador” não tem notícia de si enquanto *eu*; o “pensador” não se reconhece a si *como si*. A “prova” (da imortalidade da alma, da existência de Deus) em que o pensador tem êxito é uma expressão dessa morte: *o saber tomado por “saber objectivo” não é senão, nesse sentido, a mais cómica forma da expressão da morte de si*. Para além disto, a *subjectividade do indivíduo é, neste sentido, completamente abstracta*: o indivíduo encontra-se *em abstracção* de si mesmo; há uma desvinculação, muitíssimo relevante (trata-se, como se procurou ver, de determinações que se excluem mutuamente), entre a situação real do si e a projecção ideal do si que se é. Tal acontecimento pode manter-se mais ou menos encoberto – os exemplos de Haufniensis aludem para o facto de esta condição, em determinadas circunstâncias, acabar por vir a manifestar-se de forma clamorosa, podendo vir a constituir-se, se não cair no esquecimento natural, num *marco* ou “*reviravolta*” no percurso vital do indivíduo.

Do texto de Haufniensis parece decorrer que, a vir a ter algum “peso” vital – isto é, para que se torne significativo – o *si* tem, justamente, que se *tornar* si próprio, uma vez que não é, ou ainda não é, aquele de si mesmo *para quem*, de todo o modo, já parece “inclinarse”,⁶⁸³ ainda que numa sua manifestação hipócrita ou negativa (e é neste contexto que fazem sentido os exemplos em que se mostra que o si mesmo *não é, não existe* sob as categorias da existência em que quereria ou desejaria poder rever-se:

⁶⁸³De um ponto de vista “retrospectivo”, isto é, tendo como ponto de partida a resposta dada por Vigilius Haufniensis à pergunta pelo *si próprio*.

“*eu sou imortal*”; “*eu tenho fé*”, etc.).⁶⁸⁴ Para isso, há que dar-se, primeiramente, uma passagem do estado de morte do si mesmo ao estado de lucidez a respeito de si: o si mesmo deverá acordar do seu sono de morte. Parece para isso necessário que o indivíduo tome posse de si mesmo – isto é, o indivíduo terá que apropriar-se de quem é. E “quem sou” é precisamente o significado que se encontra obnubilado; a relação de mim a mim mesma está em trevas (quer eu tenha um pressentimento disso, quer pareça não tê-lo).⁶⁸⁵ Todavia, torna-se claro, por meio dos vivos exemplos de Haufniensis, que permanece uma possibilidade – e uma possibilidade *radical, original* – de despertar o si que se encontra adormecido, de *activação do “núcleo” do si*, por meio da qual o si é chamado a estar próximo de si, a permanecer junto de si e adquire, assim, sentido para si. A noção que corresponde a esta possibilidade é: “*originalidade*”. Não parece ficar particularmente claro, a partir da leitura deste texto de Haufniensis, aquilo a que corresponde a noção de “originalidade”: a noção não é esclarecida isoladamente, aparece referida de cada vez num entrelaçamento com outras noções (estando mais directamente relacionada com a noção de «seriedade» e com as noções que este conceito envolve) – desta forma, o entendimento acerca do que seja a *originalidade* parece ser, mais uma vez, dado como pressuposto.⁶⁸⁶ O termo dinamarquês aqui utilizado por Haufniensis é «*Oprindelighed*». «*Oprindelighed*» parece indicar a qualidade de alguma coisa que existe “desde o princípio”, tendo que ver com a natureza de uma coisa, a qualidade do que é natural a algo, que lhe é congénito, primitivo, peculiar.

Estranhamente, o que é natural, específico, primitivo no indivíduo não parece ser, segundo Haufniensis, algo na posse do qual o indivíduo se encontre no presente de si mesmo, mas é antes algo que este tem ainda que adquirir – o indivíduo não é, nesse sentido, contemporâneo de si mesmo, está em afastamento de si (fica por determinar qual é o grau de distância do indivíduo a si mesmo). O sujeito encontra-se na situação

⁶⁸⁴Não levaremos aqui a cabo uma análise da noção de *si mesmo*. Iremos, antes, deter-nos somente nas características relativas à compreensão de si mesmo que parecem estar no centro desta determinação no texto «A Liberdade Perdida Pneumaticamente».

⁶⁸⁵A descrição do processo que acompanharia esta passagem do estado de dormir-se a si mesmo à situação de transparência de si a si corresponde aos níveis da consciência de si como sujeito de desespero. Cada nível da consciência do desespero corresponde a uma forma de abertura à existência que se fecha à existência.

⁶⁸⁶As noções de «*Oprindelighed*», *originalidade*, e «*Primitivitet*», *primitividade* são aqui utilizadas sem discriminação técnica com o simples objectivo de apontar determinações que pareçam esclarecer o fenómeno em questão no texto. Cf. o adjectivo «*oprindelig*» em *Ordbog over det Danske Sprog (ODS)*. *Historisk Ordbog 1700-1950* (<http://ordnet.dk/ods/ordbog?query=oprindelig>, acedido a 01.04.2016).

de ter de adquirir-se a si mesmo para si mesmo, de ter, paradoxalmente, de reconstituir a originalidade que lhe é primária, própria, na situação de ter de reconquistar a sua “natureza”, de se fazer si próprio. *A possibilidade de o indivíduo despertar para o seu si mesmo tem que ser activada – tem que ser adquirida – e para isso é necessário que o indivíduo nasça igualmente para a possibilidade da sua originalidade. Originalidade é, em qualquer dos casos, algo que é objecto de aquisição para o indivíduo: trata-se de uma aquisição de originalidade, mais precisamente de uma aquisição da originalidade do coração.*⁶⁸⁷ Quando tem o pressentimento da possibilidade da originalidade de si mesmo, o indivíduo recebe também a impressão de que se encontra numa situação de lacuna que parece estar naturalmente na raiz da relação de si mesmo à sua vida: o sujeito dá conta de si como *mitilado* a respeito da originalidade que o constitui primitivamente.⁶⁸⁸ Só por meio disso se compreende que haja algo a adquirir. No meio da vida, o indivíduo encontra-se perante as possibilidades alternativas⁶⁸⁹ de manter desvitalizada – fugindo-lhe, assassinando-a – a sua primitividade, ou de a perseguir, lutando pela sua constituição. A situação concreta em que o indivíduo se encontra é a de estar perante esta possibilidade de aquisição de um estado original ou “imediato” (na medida em que se possa retomar a determinação do imediato) de si.⁶⁹⁰

Que esteja por adquirir, mais, que haja por adquirir aquilo que se está posto para ser implica algo como a provocação de um retrocesso a si mesmo – àquilo que, justamente, é o mais originário do originário de si mesmo, por assim dizer. O indivíduo, quando dá conta de si a existir, já deixou de ser “original” e, ao ver na “originalidade” a tarefa da sua vida, vive (ou pode viver) a compulsão de empregar-se a si mesmo na conquista dela. Esta originalidade é *tácita*: o sujeito não é original pelas coisas que faz –

⁶⁸⁷*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448: «a seriedade é a originalidade adquirida do coração, a sua originalidade preservada na responsabilidade da liberdade, a sua originalidade mantida na alegria da bem-aventurança». A palavra que, na maior parte das vezes, foi traduzida como «coração» é, no original, «*Gemyt*». Na secção «A Liberdade Perdida Pneumaticamente», seriedade e interioridade são tomadas como um único acontecimento.

⁶⁸⁸Fala-se da falta de primitividade, de uma castração espiritual de si no contexto do fenómeno do desespero em *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 149.

⁶⁸⁹Cf. NB 31:55, SKS 26, p. 40: «Assassina a tua primitividade e, com toda a probabilidade, sair-te-ás bem no mundo, talvez até sejas um êxito – mas a eternidade protesta contra ti. Segue a tua primitividade: naufragas na temporalidade, mas a eternidade recebe-te.»

⁶⁹⁰Há, portanto, em termos compreensivos, uma diferença entre um estado primário, originário, de primitividade, de originalidade – um estado imediato que fosse o «estado pristino» – e a situação real do indivíduo que sabe intimamente não estar facticamente nesse estado e estar a uma indeterminável distância dele. Num outro contexto, Kierkegaard também alia várias determinações do imediato à noção de génio (cf., por ex., *Dois Pequenos Ensaios Ético-Religiosos*, «Sobre a Diferença entre um Génio e um Apóstolo», SKS 11, p. 99: «*det Medfødte*», «*Primitivitet*», «*Originalitet*», «*Oprindelighed*», «*Ummiddelbarheden*», «*Natur-Bestemmelsen*»...).

sejam elas mais ou menos fora do comum ou, até, no extremo, extravagantes ou sinistras do ponto de vista do senso comum; pode até acontecer que ele seja um “tipo original” por aquilo que faz, mas esse facto é completamente irrelevante, não tem qualquer peso na determinação da *originalidade*. A noção de *primitividade* não tem, também, nada que ver com qualquer recôndita reminiscência de uma humanidade das cavernas. O indivíduo está a caminho de conquistar a “originalidade”, de ser *original*, de ser *primitivo* somente por meio de uma determinada relação que estabelece consigo mesmo – e isto quer dizer: por um exclusivo envolvimento de si mesmo com o seu *coração*. Há que voltar *atrás*,⁶⁹¹ ao *coração*, pois o que acontece é que eu me encontro a existir numa versão mais ou menos longinquamente derivada de quem primitivamente estou disposta para ser, numa situação de maior ou menor esbatimento, de mais ou menos grave descoloração a respeito da minha posição *original*; o estado primitivo do indivíduo encontra-se, quando ele disso se dá conta, já abandonado: o “sítio” existencial em que o indivíduo está localizado e se vê a existir demitiu o *primitivo*, o qual, por isso, terá que ser recuperado por meio de um *voltar atrás*, de um *retroceder*. Imediatamente, o indivíduo já existe sob o poder da mediação de inúmeros factores (a cultura em que se está imerso, com os seus hábitos e costumes, a sua mentalidade e as suas convenções, aquilo que é moda, o que se veste, o que se diz, o que fica bem e o que fica mal, etc.), os quais já o privaram da sua primitividade, sem que se seja consciente dessa falta. Diferentemente, uma relação original, primitiva do indivíduo ao seu eu requer que o indivíduo se relacione conscientemente a si através de algo que, desde sempre, se encontra no cerne de si próprio e não no exterior daquilo que ele é enquanto si mesmo (a cultura, a moda, etc.). A originalidade enquanto *aquisição* é, portanto, algo que põe o indivíduo em movimento, numa tensão para o alcance do estado primeiro de si, da possibilidade de um desenvolvimento, por regressão contínua, ao original de si. Este *voltar atrás*, ao *coração* é, precisamente, o movimento da *interioridade*.

«A interioridade é um compreender [“Forstaaen”], mas in concreto trata-se de como há-de compreender-se este compreender».⁶⁹² O movimento da *interioridade* – enquanto a aquisição de *originalidade* no percurso de retorno a si, para encontrar a verdade de si – corresponde a uma forma de compreensão. Haufniensis aponta para duas

⁶⁹¹Cf. NB 14:41, SKS 22, p. 367: «Todo o desenvolvimento não é certamente um recuo [«Tilbagegang»], mas um voltar atrás [«Gaaen tilbage»], e isto é primitividade».

⁶⁹²O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 442.

possíveis formas de compreensão do que seja a “compreensão”, uma das quais é a forma específica de compreensão que emerge com o acontecimento da interioridade. Ao compreender o que se diz na prova da imortalidade da alma, ao compreender o que se diz na demonstração da existência de Deus, por exemplo, eu não passo a existir, não começo a viver a partir de mim mesma com essas categorias inscritas na raiz da minha vida. A compreensão de uma prova ou de uma demonstração é, neste caso, puramente “intelectual” – assim, não é propriamente compreensão de coisa nenhuma. O mesmo acontece com a “compreensão” do conteúdo de um discurso: *enquanto conteúdo*, o discurso é totalmente inócuo, “mudo” *para o indivíduo*, deixa-o inalterado; do ponto de vista existencial, o indivíduo sofre de surdez relativamente ao que seja um simples “assunto”, relativamente a determinações de apreensão mais ou menos “abstracta” – essas determinações são, com efeito, mero “recheio” do teor vital. Só quando o discurso me *fere*, ou seja, só quando eu me vejo a mim mesma *no* discurso, quando espelho a minha situação nele e, por isso, sou dele o alvo, é que se abre a possibilidade de que passe a acontecer algo de significativo *para mim*, para o sentido de mim (não sendo o discurso senão uma mera ocasião disso, entre outras possíveis).⁶⁹³ Esta forma de compreensão é, assim, produzida no próprio acto de se lhe atender – esta forma de compreensão é, *medularmente*, a sua observação prática (quer dizer: ela só vem à existência na medida em que é realizada e desvanece-se no preciso momento em que deixa de o ser – isto é, desaparece no instante em que deixa de ser *reflectida* na acção). Uma forma de compreensão que não seja intrinsecamente contemporânea com o facto de eu lhe dar uma resposta afirmativa, em que não se jogue o “conceito” que pode ser feito de mim, que não me ponha a mim em causa, uma compreensão que eu não produzo vitalmente quando a penso acolher é um mal-entendido, uma *não-compreensão*. Deste modo, a compreensão em forma de vida e o si próprio são *consonantes*.

Esta “harmonia” não acontece, por exemplo, na “compreensão” da definição. A “compreensão” da definição como que plana sobre o acontecimento da existência, está essencialmente desviada dele, não só porque não pode nunca restabelecê-lo plenamente ao “modo” da definição, mas essencialmente porque *não* é possível que a vida *resulte*

⁶⁹³O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 442: «Compreender um discurso é uma coisa, compreender acerca de quem se discursa [*«det Deiktikose»*] nele é outra. Compreender o que o próprio diz é uma coisa, compreender-se a si mesmo no que é dito é outra».

da definição, a definição não é o fundamento do acontecimento da existência: está, em suma, em disparidade com a vida. Há um abismo entre a “compreensão” ao modo da definição e a compreensão da existência. A compreensão primária é uma compreensão vital: diz-se com a vida que, em cada instante, se leva. Assim, quem *«realmente ama dificilmente conseguirá encontrar alegria, satisfação, muito menos crescimento, dedicando-se a uma definição acerca daquilo que o amor na verdade é»*.⁶⁹⁴ Naturalmente, a compreensão do amor resiste energicamente e com a maior repugnância ao projecto de uma pura conceptualização das determinações do amor; o “ideal” de se estar na “posse” da definição do amor que se vive na primeira pessoa em nada faria, enquanto tal, expandir o amor e seria, nesse sentido, indício do seu efectivo empedernir; a mera definição do amor não seria sequer uma das consequências possíveis da sua “anterior” compreensão em forma de vida. É porque a compreensão do amor é real, viva, fáctica, é porque ela constitui a figura da vida, que aquele que ama tem asco à secura da pura definição, ao esforço no estabelecimento das determinações do amor com que ama – a mera definição, o puro somatório das determinações desse amor (a admitir que fosse possível fazer esse levantamento) tornam *exangue a compreensão* verdadeiramente profunda do amor. *«Aquele que vive em diário e, todavia, festivo trato com a representação de que existe um Deus dificilmente poderia desejar corrompê-la para si mesmo, ou vê-la corrompida pelo facto de ele mesmo ter conseguido compor uma definição de quem é Deus»*.⁶⁹⁵ Portanto, o projecto de, no modo da definição, querer exaurir-se algo que não é nunca passível de ser assim compreendido origina a sua corrupção, apodrece-o, acabando por sugar-lhe a vida. Daí que se estabeleça uma diferença entre a “compreensão” *«meramente ocasional»* – a que se reveste da forma da “prova”, da forma da definição – e a compreensão de algo *em cada ocasião, em todas as ocasiões* (a qual é a única compreensão que há para o indivíduo).⁶⁹⁶ Trata-se da distinção entre uma ocupação de carácter atómico no interior do curso da vida (ainda que se lhe dedique todo o tempo de que se dispõe, que se lhe dê toda a importância) – pois não está nela em causa nada de *decisivo* quanto à totalidade da vida – e um acontecimento que se impõe na sua identificação com o próprio fundo da vida, na sua confusão com o encaminhamento vital. Nesse sentido, a condução de provas relativas ao pensamento de Deus é uma ocupação, a par de outras (que poderia ser substituída por

⁶⁹⁴O Conceito de Angústia, SKS 4, p. 447.

⁶⁹⁵O Conceito de Angústia, SKS 4, p. 447.

⁶⁹⁶O Conceito de Angústia, SKS 4, p. 441.

outra qualquer a que o indivíduo atribuisse igual relevo, em relação à qual estivesse igualmente interessado), enquanto a «representação», o pensamento de Deus ordena a conformação do ponto de vista da vida – o pensamento de Deus está no próprio olhar. O propósito da “compreensão” da definição arranca do acontecimento da falta de interioridade; pelo contrário, a compreensão, no seu verdadeiro sentido, é existencialmente *ubíqua*. Na *interioridade* está, de facto, em causa uma conversão do olhar sobre si mesmo, mas de tal modo que esta versão sobre si mesmo se constitui enquanto compreensão subjectiva de si e não enquanto incompreensão objectiva.

A aquisição de verdade é compreensão de si. Contudo, esta compreensão de si, a ser adquirida em acção, não corresponde a um comportamento exterior específico, a algo de que se possa dar conta do ponto de vista da observação, do que se vê “do exterior”, nem diz respeito a normas de etiqueta na condução da vida. Não pode tratar-se de algo como um «*adestramento*»,⁶⁹⁷ de uma espécie de domínio de si redutível a um mero conjunto de práticas estabelecidas, a uma série de comportamentos, a um protocolo (podendo, nessa altura, imaginar-se vários regimes alternativos possíveis). A interpretação da verdade como «*súmula de cerimónias*»,⁶⁹⁸ enquanto tal, comporta uma rigidez que, na sua origem (porque o si mesmo se compreende a si de modo puramente exterior, segundo as determinações da *objectividade*), tem um carácter asfíxiante relativamente ao brotar da fonte interior de radicação e constituição de verdade. Esta forma supersticiosa de conceber o si mesmo corresponde, na sua inflexibilidade, a uma *petrificação da subjectividade pelo feitiço da objectividade*.⁶⁹⁹ O indivíduo que procede de acordo com esta concepção de si tem consigo mesmo um contacto baseado em *fórmulas*: há para o sujeito determinadas expressões objectivas que pretendem ser em si mesmas indicações directas do valor da subjectividade, há uma sequência na execução de determinações objectivas que pretende ser representação de interioridade, sinal inequívoco dela. Vive-se na convicção de que as determinações objectivas dizem “necessariamente” respeito a um fenómeno interior e que não são senão expressão dele.

⁶⁹⁷ *O Conceito de Angústia*, p. 441. O termo dinamarquês é «*Dressur*».

⁶⁹⁸ *O Conceito de Angústia*, p. 440: «Na direcção oposta pode faltar a interioridade. Um defensor da mais rígida ortodoxia pode ser demoníaco. Ele sabe tudo, ele ajoelha-se perante o sagrado, a verdade é para ele uma *súmula de cerimónias*; ele fala de comparecer perante o trono de Deus e sabe quantas vezes há-que inclinar-se com reverência; ele sabe tudo, tal como aquele que consegue demonstrar um teorema matemático quando se utilizam as letras A, B, C, mas não quando se coloca D, E, F».

⁶⁹⁹ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 440: «A superstição e a incredulidade são ambas formas de falta de liberdade. Na superstição, concede-se à objectividade um poder – como a cabeça da Medusa – para petrificar a subjectividade, e a falta de liberdade não quer que o feitiço se quebre». Consideramos aqui meramente o caso da superstição.

No entanto, estas fixações objectivas não têm, no fundo, qualquer remissão à subjectividade: elas são, por si mesmas, fórmulas *vazias*, determinações da superfície da vida. Parece saber-se resolver a vida quando da sua equação fazem parte as variáveis *A*, *B*, *C*, com as quais já se conta. Quando, pelo contrário, o aspecto da vida, na sua maleabilidade, apresenta uma nova figura, ou quando surgem novas variáveis da existência (*D*, *E*, *F*), o indivíduo fica em apuros. Ora, não se ficaria em dificuldades no caso em que realmente se conhecesse o sentido para que remetem todas as “letras” da vida, ou todas as possibilidades dela (tanto aquelas com que já se conta como aquelas que não se imaginavam). O conhecimento de si ou a compreensão de si assenta em fórmulas, ou o indivíduo está totalmente fixado na fórmula como modo de contacto de si consigo, define-se existencialmente pela fórmula; de facto, é a fórmula que substitui o (se põe “na vez” do, usurpa o) contacto interior do indivíduo consigo. Deste modo, não há qualquer conexão entre a perspectiva do si mesmo sobre si e a compreensão da interioridade; sofre-se de um fenómeno de *afasia vital* que manifesta concretamente a falha do si próprio face ao acontecimento de si, o qual é “passado por alto”. O problema reside em que o indivíduo quer adquirir o sentido de si no modo da pura *exterioridade*, como se se tratasse, na perseguição do sentido de si, do cumprimento de meros rituais de cujo desempenho dependesse directamente o ganho do significado de si para si. O sujeito está instalado no preconceito da visibilidade, da comensurabilidade de si com o exterior: ele depõe-se a si mesmo no âmbito da exterioridade, ao considerar-se a si mesmo, ainda que inconsciente, implicitamente, como uma existência julgada por uma fórmula. Há uma carência quanto à possibilidade da aquisição da «*mestria*» na compreensão de si e assiste-se, neste caso, a uma *falha* na constituição de verdade para si. Do ponto de vista da compreensão mais profunda de si, é-se «*um homem com as pernas tortas*»,⁷⁰⁰ sem condições para dançar bem e muito menos para ser instrutor da

⁷⁰⁰O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 441. E o indivíduo não é livre quando se encontra ainda sob o domínio do preconceito relativo ao “objectivo”, porque o seu saber é “exterior” – ou seja, porque *não sabe nada*. Importa sublinhar que, como se torna evidente com a leitura do texto, Haufniensis não nega, de forma alguma, que haja alguma forma de comensurabilidade *livre*, em sentido próprio, do religioso, ficando em aberto a que é que isso corresponderia (aliás, também e exactamente no mesmo sentido do ponto de vista não-religioso: meramente estético, somente ético), de comensurabilidade entre o “interior” daquilo em que se acredita com o exterior que se manifesta (é precisamente o inverso que está em causa neste texto: uma forma da sua unidade, ainda que possa permanecer confuso e problemático o modo da concretização dessa unidade “em aberto”) – o que aqui está em causa poderá, porventura, ser o fenómeno da “beatice”, uma forma específica de mania, ou uma possibilidade de doença do comportamento na relação de um indivíduo ao religioso e que pode assumir várias manifestações concretas. Um comportamento assim está direccionado para o âmbito religioso como “poderia dar-lhe” para qualquer outro “lado”: isto é, é *arbitrário* e está aprisionado à exterioridade.

dança que se dança; é-se alguém que sabe percutir o ritmo, fazer a contagem dos tempos, que não está, porém, em condições de dar entrada, de realmente imergir nesse ritmo que se percute, é-se alguém que resiste a esse ritmo com eficácia. Trata-se de alguém que está, nesse momento vital, incapacitado de viver imbuído do sentido íntimo das determinações que aparenta pôr em acção e que podem ser observadas por outros e por si mesmo – que, por essa razão, nem sequer chega a executar essas determinações enquanto aquilo que, profundamente, são (parece estar a pô-las em acção, quando intimamente não é isso que faz). É, assim, absurdo que possa aspirar-se a ser mestre de dança quando se sofre de um defeito nas pernas, e não é de espantar que se não consiga «*entrar no tempo*», pois o próprio acto da contagem dos tempos o põe à margem desse precipitar-se, mergulhando no interior balançar da dança. Ou seja, o indivíduo não vive em envolvimento com aquilo que faz, pois não lhe sabe o sentido – ele vive à margem, alheado, efectivamente “à nora” do aviamento de si enquanto quem é. Tudo aquilo que ele faz, ainda que possa ser exteriormente digno de aplauso “ético”, é, na sua essência, no ponto da sua radicação, tendencialmente absurdo. Considerando-se a si mesmo do ponto de vista *exterior*, tendo-se em vista a si à luz de um conjunto de determinações identificáveis, o indivíduo está contido fechado para si mesmo, o seu acesso a si mesmo está cerrado: ele interpreta a sua subjectividade como uma constituição, como algo a adquirir, mas como algo a adquirir *ao modo puramente “objectivo”*, como se isso fosse possível para alguém *como* ele. A aquisição de verdade para o indivíduo não é, todavia, nem “objectiva” nem “exterior”, não é *ritual*, não se baseia numa prisão a factores extrínsecos enquanto tais – e, nesse sentido, não pode equivaler a uma “mania” repetitiva e severa, intensamente insistente, de qualquer coisa, a uma inflexibilidade cega, inconsciente do que está a fazer, ao bruto e constante retorno a determinadas formas de actuação de cujo sentido não se tem qualquer reconhecimento real. No caso em que isto acontece, a subjectividade quer tornar-se “objectiva”, isto é, o eu pretende ver-se a si mesmo e pretende definir o seu sentido à luz de determinações para as quais não tem qualquer ponto de vista; está-se diante de uma forma de consideração que não se vê a si, que não vê o si, uma vez que lhe falta o *enraizamento* axial daquilo que faz uma certeza interior, o qual transformaria o que vitalmente se leva a cabo em manifestação inequívoca e *exaustiva* da verdade para si. Falta a liberdade relativamente ao exterior, na medida em que o exterior pode exercer um poder encantatório sobre o si e na medida em que o si se encontra dominado por esse fascínio – e isto acontece porque falta ao indivíduo a certeza da própria *interioridade*, a interioridade está *ausente*.

A apropriação de si na verdade para si não é, assim, directamente detectável no decurso espontâneo da vida (nem pelos outros a respeito de mim, nem por mim em relação a mim mesma); não é, assim, ao sondar o imediato do concreto como mero *protocolo* no modo de se conduzir a si na vida que alguém detecta quem, intimamente, é. *A aquisição de verdade para si é interior.*

Em suma: a) O pensamento é de uma cabal *incompetência* para dar ao indivíduo a certeza fáctica do sentido de si – para o indivíduo não está, portanto, em questão a obtenção de uma “certeza” do ponto de vista do pensamento, como se viu, pois esta está, do ponto de vista da radicação vital do indivíduo, em *desfasamento* em relação a ele: a “certeza” do pensamento (das “provas” que pensam apresentar-se, por exemplo) é irreal, imaginária; a *certeza* não radica em nenhuma “certeza objectiva” ilusória. b) Isto não significa, porém, que haja uma certeza do *exterior* enquanto produtor de sentido *para mim*: a fixação de um cerimonial, em completa ofuscação quanto ao seu significado, o fanatismo⁷⁰¹ das meras formalidades é um fenómeno de falta de certeza, de ausência de interioridade. De facto, a) e b) são formas de sujeição real à “objectividade” da intelectualidade e à “objectividade” prática. Ambas são formas de *exterioridade* relativamente a si próprio – isto é, são aspectos da *incerteza*.

Pelo contrário, a *certeza* vem sempre acompanhada da determinação da *interioridade*. Este facto pode sugerir que uma e outra se identificam: o acontecimento da *certeza* e o acontecimento da *interioridade* são contemporâneos;⁷⁰² o acontecimento da *certeza* e o acontecimento da interioridade são o mesmo acontecimento⁷⁰³ ou aspectos do mesmo acontecimento.⁷⁰⁴ Segundo o ponto de vista dependente do preconceito da “objectividade” do pensamento, da “objectividade” da exterioridade, a *certeza*, a *interioridade* é incerta. Como se procurará esclarecer, esta *certeza* tem que ser *posta*, a *interioridade* tem que ser *produzida*. No entanto, o si próprio da originalidade, da certeza, da interioridade por conquistar não deve ser compreendido ao modo completamente abstracto.⁷⁰⁵ *A compreensão abstracta da subjectividade é*

⁷⁰¹Não cabe no âmbito deste trabalho explicitar a diferença fulcral entre ortodoxia e fanatismo.

⁷⁰²Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 446 (negrito nosso): «Que é a certeza e a interioridade?»

⁷⁰³Cf. *O Conceito de Angústia*, p. 450: «A certeza, a interioridade [...]».

⁷⁰⁴Fica em aberto uma discussão sobre certeza e interioridade enquanto fenómenos sinónimos ou enquanto aspectos de um mesmo fenómeno, como diferentes matizes dele.

⁷⁰⁵*O Conceito de Angústia*, pp. 441-442: «A certeza e a interioridade são seguramente a subjectividade, mas não num sentido completamente abstracto. É, em geral, a infelicidade do mais novo saber que tudo se

também ela incerta quanto à interioridade, pelo que é, na sua fundação, vacilante. O indivíduo que quer compreender-se a si mesmo abstraindo o sentido real de si sofre de ilusão na relação que tem a si mesmo: quer produzir e ver o todo da sua vida sob a luminosidade de categorias que não lhe correspondem ou que só parcialmente lhe dizem respeito (que não dizem o sentido próprio de si, em qualquer dos casos – sendo, no máximo, “aspectos *acrescentados*” de si). Estas categorias não lhe correspondem *enquanto quem é*: não porque o sujeito não possa pensar que vive sob a determinação “x” ou “y” e tal seja acertado no que lhe diz respeito, mas porque isso é uma cristalização de determinações que não equivale, de forma alguma, ao acompanhamento vital de si mesmo. Além disso, o acompanhamento intelectualmente *límpido* de um indivíduo a respeito de si mesmo, a presença de si a si na forma do conhecimento intelectual não parece ser, segundo Vigilius Haufniensis, uma possibilidade do humano: pela própria forma da temporalidade, o si mesmo, ao pensar e no que pensa, está sempre a escapar de algum modo a si, pela sua finitude há sempre algo de si que lhe foge, e sobretudo pela heterogeneidade de “meios” em que necessariamente existe, em que a permeabilidade entre os dois não está nunca assegurada. O conhecimento intelectual de si é feito em abstracção do si próprio, em separação do eu – e, portanto, é uma efectiva forma de não-seguimento de quem realmente se é. A subjectividade abstracta é, desta forma, uma decepção relativamente à verdade do indivíduo: recusa a complexidade do todo da vida e dispõe-se a substituir-se a ele. A certeza de si do indivíduo não poderá ser de natureza intelectual, fazendo-se esquecida da situação actual do si próprio. O indivíduo não adquire o sentido de si *para si* a partir deste modo de conhecimento por conceitos. A profunda certeza de si a respeito de si não pode ser dada do ponto de vista da abstracção da intelectualidade, pois esta é uma forma de decepamento da integridade da individualidade (a sua vida sempre em curso, o que nela acontece, o corpo, etc.).

Nestes moldes, um levantamento da estrutura da existência – cuja possibilidade é, desde logo, problemática, requer averiguação – é, por si só, *nada para o indivíduo*. E este projecto da abstracção é uma frustração do ponto de vista vital: o si mesmo não parece, segundo Haufniensis, ter condições para alcançar, por meio de um entendimento abstracto, a verdade de si mesmo (e, no caso em que tal fosse possível, a abstracção enquanto tal não deixaria de ser “estanque”: em nada contribuiria, de nada serviria para

tenha tornado tão terrivelmente magnificante. A subjectividade abstracta é precisamente tão incerta e carece de interioridade na mesma medida que a objectividade abstracta.»

a orientação do indivíduo na travessia da sua existência). O sujeito é imediatamente aquilo que é (seja isso aquilo que for), “é assim”, não é como o pensamento da abstracção o faz parecer ser, e o pensamento não recupera a *realidade da sua vida*: a vida que é a do indivíduo, a sua vida enquanto *aquela* vida, na sua singularidade, é inexaurível, inefável. A subjectividade não é um universal, não pode ser vista sob a determinação da espécie: a subjectividade é *para o indivíduo*, relativa a *um só* (logo, é impossível abstrai-la sem se perdê-la). *A subjectividade abstracta está divorciada do si próprio*. O *eu* não é “engolido” pela abstracção: por exemplo, o curso da vida não é, por esse motivo, interrompido (ele continua, pelo menos, a ter de dar cumprimento às tarefas que dizem respeito à manutenção de si ao nível da sobrevivência). A totalidade da vida individual não pode ser, assim, substituída pela abstracção; a detenção de si na transparência da contemplação de si é uma impossibilidade devido à própria estrutura de constituição vital do si mesmo: ele está, permanentemente, a sofrer mudanças que não tem instantaneamente esclarecidas, transforma-se e talvez sem disso se dar conta, parece ganhar um pouco clareza sobre si, mas logo o perde – a própria vida impede o fechamento de si para a consideração de si. Do ponto de vista contemplativo, escapa ao indivíduo o perfeito esplendor da realidade de si: eu nunca estou numa posição de *reclusão*, acabada para a contemplação de mim – a esse respeito, o sentido abstracto de mim acerca de mim mesma é e permanecerá *inconclusivo*.

Todavia, do facto de o indivíduo não se acompanhar a si mesmo abstractamente – de isso parecer estar impossibilitado, de acordo com o texto de Haufniensis – não se segue que não possa abrir-se a possibilidade de o indivíduo *acompanhar*, numa outra acepção, o *sentido de si*, de *comparecer junto de si*, na medida em que encontra a posição vital que propriamente condiz consigo. Tal acompanhamento de si tem, no entanto, de possuir a forma de *unificação* dos dois meios em que ele vive, do pensamento de si e da realidade de si, e realiza-se precisamente quando o indivíduo opera a *passagem* de um para o outro, a transcrição de um no outro, o que significa sempre um *risco*, pois o risco está precisamente na diferença entre pensamento e realidade. Assim, a forma própria de presença de si a si mesmo é: *arriscar ser si próprio*. O efectivo seguimento de si por si próprio requer uma aposta do indivíduo em *fazer-se* a si mesmo, o *risco* de produzir o sentido de si, de *adquirir* para si o seu sentido vital. O si próprio dá-se a si, é restituído a si por meio da aceitação em levar-se a si mesmo nesse risco: o risco constitui o lance de si por si que confere a própria

determinação individual do humano enquanto tal.⁷⁰⁶ Alguém torna-se quem é *mediante* o e *no* precipitar-se em ser si próprio (cuja actualização não é arbitrária); é no acto de arriscar que o si desperta para si. Ganhar a compreensão de quem sou é algo que é contemporâneo do meu arriscar: não é anterior a ele, porque *não se sabe*, arrisca-se;⁷⁰⁷ não é posterior ao arriscar, porque não há para mim um “depois” do momento em que eu cedo ao risco – a vida reside no *presente* de um arriscar a cada instante reiterado.⁷⁰⁸ Importante é também referir algo que o ponto de vista comum tende a escamotear: o “se” do risco não é accidental, faz antes parte da estrutura do seu acontecimento. Não há certeza *a priori*: querer ter a certeza “antes” é, precisamente, pôr uma condição (e o risco é incondicional); o “se” pede para ser avançado sem condições, sem qualquer “e se depois...?”. Com efeito, aventura-se toda a vida na absoluta dependência de uma incerteza objectiva, a qual está “antes” do risco e se mantém de cada vez na renovação da primeira ocasião em que se correu o risco – *pôr* o risco não depõe a incerteza objectiva. A negação da certeza objectiva é o elemento próprio do risco.⁷⁰⁹ *É somente no arriscar que se constitui certeza*, quer dizer, *verdade para si* – nele e só nele é que eu disponho da certeza interior da minha vida, *intimamente irrefutável*. Eu sou afastada de mim pela ilusão de segurança, pelo engano da sensatez, da probabilidade,⁷¹⁰ mas não fico mais distante de mim devido à ausência de uma certeza objectiva – pelo contrário: só me ganho a mim própria justamente através da incerteza objectiva. Acontece que o ponto de vista natural quer remover o “se” e, com isso, remove a possibilidade de si – ele *risca* o arriscar e, deste modo, a possibilidade que o constitui a si próprio. Do ponto de vista natural, mundano, é *perigoso* arriscar, porque uma pessoa pode *perder-se*;⁷¹¹ o

⁷⁰⁶Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 117: «[...] arriscar por inteiro tornar-se si próprio, um homem específico, este homem específico, só directamente perante Deus [...]».

⁷⁰⁷Cf., por exemplo, NB 21:29a, SKS 24, p. 27.

⁷⁰⁸Não há qualquer *momento seguinte* no risco, ou melhor, o momento seguinte do futuro é *para mim* o modo como eu me jogo agora na existência.

⁷⁰⁹NB 31:122, SKS 26, p. 91: «Um homem não pode arriscar a respeito daquilo acerca do qual tem uma certeza; para arriscar ele tem, em primeiro lugar, que desfazer-se da certeza.»

⁷¹⁰V. «O Verdadeiro Devoto Luta na Oração e Vence», in *Quatro Discursos Edificantes, 1844*, SKS 5, p. 364: «Se um homem não quiser tomar uma resolução decisiva, se ele quiser espoliar Deus do empreendimento arriscado do coração no qual um homem arrisca tudo e perde de vista toda a sensatez e toda a probabilidade, sim, perde a cabeça ou, afinal, a sua mentalidade mundana; se ele, em vez de começar com um passo, procurar, como que em segredo, ter saber sobre qualquer coisa, ter a certeza infinita transformada numa [certeza] finita, [...]». Cf. NB 25:107, SKS 24, p. 519: «Toda a sensatez reside em nunca arriscar mais do que aquilo que eu consigo ver em virtude da razão.»

⁷¹¹Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 150: «Deste modo, aos olhos do mundo é perigoso arriscar – e porquê? Porque assim se pode perder. Mas não arriscar, isso é sensato. E, todavia, ao arriscar pode, justamente, perder-se de modo tão terrivelmente fácil aquilo que, de facto, dificilmente se perderia, por mais que, de resto, se perdesse ao arriscar [...]». V. também «*O Instante, N.º 6*», SKS 13, p. 267: «[...]»

ponto de vista habitual tem a noção de que, ao arriscar, cancela *o natural* como origem de sentido total, ele pressente que há consequências que lhe serão cobradas por “perder o pé”; o ponto de vista natural *já sabe* que, por meio do risco, perderá precisamente aquilo que o conforma – *o natural* enquanto configurador do ponto de vista –, ou seja, perderá aquilo em que sempre teve posta a vida, ele sabe que se arruinará a fonte habitual do significado para si. O si compreende que, com o risco, haverá que romper com os sustentáculos em que tem vindo a ter cristalizada a sua vida, vislumbra a ruptura com o natural (aquilo que, naturalmente, se ama é agora destituído do seu carácter *totalizante* e deixa de poder passar por ter um sentido final).⁷¹² O homem natural fica paralisado pelo perigo. E o homem natural tem razão quanto ao perigo. Aqui arriscar supõe, de facto, *um* perigo insuperável – não há, nem pode haver, nenhuma garantia prévia ou qualquer certificação objectiva (não há retorno real da objectividade, não há assentimento *do lado* do objectivo no acto de arriscar, o objectivo como tal não

acreditar é precipitar-se no risco de modo tão decisivo quanto é possível a um homem, rompendo com tudo o que um homem naturalmente ama, para salvar a sua vida ao romper com aquilo em que ele tem naturalmente a sua vida.»

⁷¹²Apontemos apenas algumas das diferenças entre o homem natural e o «homem interior». Tenhamos em conta, em traços gerais, o texto «Fortalecimento no Homem Interior», de *Três Discursos Edificantes*, 1843. Em primeiro lugar, note-se que o «homem interior», ou o indivíduo que vive a partir da força da sua interioridade, encontra-se para além do desequilíbrio provocado pelos prêmios e atropelos do mundo no homem natural, o qual vive *à mercê* da sorte e dos ventos da vida. Para o indivíduo da interioridade, qualquer condição exterior é *oportunidade* de «fortalecimento» de si na interioridade. Não é o indivíduo que está *ao serviço* das intempéries e bonanças alternadas da existência, mas antes é tudo o que na vida acontece que *o serve* a ele e proporciona a pressão que o impele no aprofundamento interior. O homem natural *não põe em relação consigo* aquilo que lhe sobrevém na existência, precisamente porque se encontra no esquecimento do “interior” como o momento fundamental da constituição de sentido para si; o «homem interior» corresponde à possibilidade de aquisição de significado para si que ancora numa íntima relação do que sobrevém com o momento mais íntimo de si mesmo. Nesse sentido, o «homem interior» *possui* o mundo, ao ser *senhor de si mesmo* na sua lida com tudo do mundo, ele apropria-se de si ao pôr o conhecimento do mundo em relação consigo, ao passo que o homem natural *é possuído* pelo mundo, ao permitir que o mundo seja *o seu senhor*, isto é, ao permitir que o sentido da sua relação com o mundo seja constituído pelo próprio mundo («Fortalecimento no Homem Interior», in *Três Discursos Edificantes*, 1843, SKS 5, p. 106). O homem natural tem uma visão do senhorio de si mesmo que se identifica com a mera posse das condições da existência, com a simples posse de coisas que permitam sobreviver na vida e também “estar bem”, viver “com qualidade” (há aqui uma gradação), estar “em paz” com a vida, confortavelmente inserido no curso da coisas – a ser assim, ele não é, nisso, em nada diferente do animal, ou é apenas meramente a espécie “racional” do animal (no modo como, a partir de nós, compreendemos o que seja o ser do animal). Nada *do mundo* tem poder para levar o indivíduo da interioridade para longe de si mesmo, o mundo não o “estorva” essencialmente – precisamente nesse sentido é que o mundo, sem mais, lhe pertence. Na interioridade, não se é um objecto do mundo (isto é, um ente entre outros entes do conjuntos de coisas que fazem parte do mundo), portanto *não se faz parte* do mundo. Isto tem que ver com a peculiar constituição do horizonte vital ou da perspectiva do homem da interioridade: ele vive no mundo, mas *já ultrapassou* (ou melhor, ultrapassa a cada instante) o regime de sentido da mundanidade, já lhe voltou (ou fá-lo a cada momento) as costas. O homem da interioridade vive, tal como qualquer indivíduo “normal”, imerso na lida do mundo, mas com a perspectiva de cada vez projectada para lá do sentido mundano do mundo com que lida e no qual se empenha. Deste modo, ele é «*mais velho*» («Fortalecimento no Homem Interior», SKS 5, p. 93) que o instante, o momento presente da sua vida: ele parece olhar a vida de um outro patamar – e, assim, eleva-se sobre o jogo da existência.

responde ao risco, não o sustenta nem o nega); mais, arriscar é *o* perigo – põe-se em jogo o *si* no extremo da compreensão de si, isto é, expõe-se por inteiro *o si*, e compromete-se não menos que *tudo de si*. Na realidade, o arriscar implica também uma perda: “perde-se a cabeça” quando se rejeita a mentalidade mundana que gostaria de poder arriscar *com segurança* (o que é uma contradição). É disto que o homem natural tem receio, é perante isto que ele recua – ele foge, assim, à *emancipação* da vida que lhe é própria, a qual é mais *profunda* que o facto de natureza que o indivíduo também é. O despertar do ponto de vista e a emancipação da vida no acto de arriscar não correspondem a uma expansão do horizonte objectivo: as fronteiras objectivas do ponto de vista não são por isso alargadas. Quando arrisco, a certeza (sempre subjectiva) faz-me retornar à posição de um determinado “princípio”, sem, no entanto, transformar as condições objectivas ou anular o carácter limitado do meu conhecimento objectivo. O que confere sentido é o arriscar – ao arriscar a verdade, ganha-se a «*solidez*» e o «*sentido*».⁷¹³ A perseguição da idealidade, a realização da idealidade tem sede no risco em que de cada vez se incorre; *a determinação de quem sou depende da posição do risco*⁷¹⁴ – em face disto atinge-se, por fim, uma *inversão* do sentido natural do risco: *o risco está, afinal, em não arriscar*.⁷¹⁵

Passa-se então que esta certeza não é abstracta, não é essencialmente “separação” da vida consciente do indivíduo (a certeza abstracta não é, neste sentido, senão *desvio* de si, *enfraquecimento fatal* do eu) – o que acontece é precisamente o contrário: a certeza interior do indivíduo relativamente ao sentido de si é *concreta*. Na realidade, o modo de contacto consciente do indivíduo consigo mesmo (isto é, aquele contacto de si consigo que propriamente lhe corresponde enquanto si mesmo) é totalmente não-abstracto,⁷¹⁶ ou a tarefa do indivíduo relativamente a si mesmo não é a da

⁷¹³«O Verdadeiro Devoto Luta na Oração e Vence», SKS 5, pp. 365-366: «[...] mas é arriscar a verdade que dá solidez e sentido à vida humana e à situação dos homens, [...]».

⁷¹⁴*Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 103: «Toda a idealidade de um homem reside, em primeiro e último lugar, na resolução.»

⁷¹⁵Cf. NB16:62, SKS 23, p. 138: «Na primeira volta de corrida da vida de um homem trata-se de que o maior perigo é *não* arriscar.» NB31:122, SKS 26, p. 91: «Ganhar o eterno sem arriscar é, sem mais, impossível.»

⁷¹⁶*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 443: «O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si mesma, do próprio indivíduo – não a pura autoconsciência, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor, nem o mais prolixo, nem o mais poderoso na apresentação, alguma vez conseguiu descrever uma única [autoconsciência] assim, enquanto cada um dos homens é uma tal [autoconsciência]. Esta autoconsciência não é contemplação, pois aquele que assim pensa não se compreendeu a si mesmo, pois ele vê que ele próprio, ao mesmo tempo, está em devir, e então não pode ser alguém fechado para a contemplação.»

“consciência” abstracta; trata-se antes de que esta consciência de si seja *concreta* (e que, possivelmente, venha a ser cada vez mais *concreta*, por motivo da própria estrutura da vida em devir, que, pelo menos, abre a possibilidade de um *avanço* – ou *recuo* – nesta consciência concreta de si a respeito de si, ainda que esta possibilidade de progresso não venha eventualmente a concretizar-se). A autoconsciência é concreta e é esta consciência que é própria do indivíduo, não é a pura consciência de si, não é contemplação: a consciência de si é indescritivelmente concreta e nunca parece poder acabar de se “concretizar” antes da imposição do fim da vida de cada um.

O conteúdo da consciência do indivíduo é, por definição, *real*, e esta forma própria de concreção da consciência é, em si mesma, intrinsecamente, *acção* (não a acção do “pensar-se” enquanto tal): a compreensão de si, a interioridade, é uma *resposta* em sintonia com aquele conteúdo de consciência, e por isso é acção. Todavia, esta resposta da *interioridade* não é cronologicamente posterior ao conteúdo da consciência, não está “atrasada” relativamente ao seu conteúdo (esse atraso seria, justamente, falha na interioridade), mas é antes, *por inerência*, o próprio conteúdo.⁷¹⁷ Poderia parecer, de facto, com o que fica dito, que a interioridade se *conquistaria* de uma vez por todas mediante *uma única* acção (isto é, tende a parecer que se poderia “possuir” ao modo como se têm os objectos do mundo) – no entanto, não é isto que se passa: a interioridade ganha-se antes por meio da acção *ao estar ela própria a ser constantemente produzida no agir* do sujeito.⁷¹⁸ O processo de precisão do sentido de si mesmo por meio da sua realização é, por sua vez, *interioridade*. O si mesmo da *interioridade* é o si mesmo *concreto*.⁷¹⁹ O si mesmo concreto, o si mesmo da interioridade só pode ganhar-se por meio da acção, não pode ganhar-se nunca por meio do “saber” “objectivo”: negativamente, alguém demonstra não saber alguma coisa – sobre a qual poderia, eventualmente, saber todas as propriedades – por meio da acção e não por meio do saber “objectivo” (saber as determinações objectivas, as propriedades de um determinado vício, por exemplo, não transforma o sujeito em alguém dominado

⁷¹⁷*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 442: «Quanto mais concreto é o conteúdo da consciência, tanto mais concreta se torna a compreensão, e logo que esta esteja ausente na relação à consciência, temos um fenómeno de falta de liberdade que quer fechar-se contra a liberdade.»

⁷¹⁸*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 439: «A certeza, a interioridade, a qual só pode atingir-se por meio da e está na acção [...]».

⁷¹⁹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 443: «Esta autoconsciência é, por isso, acção [*Gjerning*], e esta acção é, por sua vez, a interioridade, e de cada vez que a interioridade não responde a esta consciência há uma forma do demoníaco, logo que a ausência de interioridade se exprima como angústia pela sua aquisição.»

por esse vício, num viciado); positivamente, é por meio da e só na acção que se dá *verdadeiro* testemunho daquilo sobre o qual eu “sei”, só mediante o agir eu selo a *certeza* do meu efectivo saber, só assim o certifico na verdade (“saber” que algo “não está bem” e fazê-lo logo em seguida, significa de facto que, para mim, isso “é assim” – define-me *realmente*, *certifica* quem sou – nesse sentido, estou, mediante o meu agir e do meu ponto de vista finito, a inscrever na minha vida algo como sendo uma coisa que se deixa fazer, algo como *meu*, como sendo *para mim*). *A expressão do saber é, em si mesma, certeza que não tem lugar para lá da sua manifestação concreta* enquanto acontecimento de uma vida – e é isto a *interioridade*.⁷²⁰ Pelo contrário, mostrar-se que

⁷²⁰Um aspecto que importa notar, quanto à constituição da interioridade na vida individual, é que a presença de interioridade no indivíduo *não é imediatamente reconhecível*. Quer dizer, não parece haver nenhum indício que inequivocamente aponte para a presença/ausência dela no sujeito, nem para o grau de profundidade do seu enraizamento na vida individual. Aparentemente, pode haver interioridade (no sentido específico que se procurou descrever anteriormente) sem que um “terceiro” se dê conta dela, ou pode não havê-la, quando ela parece estar “lá”. De facto, porque é pertença do que *não se vê*, do que está “dentro” e é, por isso, *inacessível* ao mundo público, a interioridade está sempre *escondida*. No entanto, quando se aponta para o escondimento da interioridade, deve-se compreendê-lo de um modo muito específico. Na realidade, falar do “escondimento” da interioridade pode ser apenas uma *desculpa* para disfarçar a ausência dela. Por outras palavras: é porque o acontecimento da interioridade não é imediatamente reconhecível que são possíveis alguns modos de camuflagem da sua ausência. Nesse sentido, pode falar-se de duas formas de «*interioridade escondida*»: a de um rosto da existência que oculta a interioridade que o anima e a de um rosto da vida que não tem qualquer remissão essencial para a profundidade de si. Num caso, a figura da vida encobre interioridade (assim, é, de facto, uma «*interioridade escondida*» que vive nessa vida); no outro caso, “veste-se” com o nome de “interioridade” algo que não é absolutamente nada (ou seja, algo que é justamente o contrário da interioridade). Ambas as acepções de «*interioridade escondida*» se encontram presentes na obra de Kierkegaard. A primeira figura da vida da «*interioridade escondida*» corresponde, nos termos do *Posfácio*, à «*religiosidade*», tem como sujeito o «*cavaleiro da interioridade escondida*» (Cf., por exemplo, *Posfácio*, SKS 7, p. 452), a segunda figura corresponde à *cristandade*. No entanto, quanto à interioridade, o «*cavaleiro*» situa-se existencialmente na direcção da interioridade, ao passo que a cristandade (cf., por exemplo, NB 20:74, NB 20:97, SKS 23, p. 436, p. 445; NB 23: 26, SKS 24, p. 218; NB 31:152, SKS 26, p. 112; NB 33:7, SKS 26, p. 250) corresponde estritamente à *exclusão* dela na existência. Trata-se de dois patamares da existência: um, em que *há* interioridade; outro, que apenas a *afecta* (que é, portanto, hipocrisia). Um constitui a realidade do sujeito, outro é produto da fantasia do indivíduo (NB 33:29, SKS 26, p. 70: «Aquilo que é o factor decisivo para o ser cristão é: em que *medium* tu o és. Ser cristão no *medium* da fantasia (interioridade escondida – a artística solenidade domingueira, etc.) é: brincar ao cristianismo. [...]» Cf. igualmente NB 33:28, SKS 26, p. 269). Não se pretende analisar as noções de «*religiosidade*», «*cavaleiro da interioridade escondida*», «*cristandade*», que neste momento distrairiam do rumo que pretende tomar-se. Note-se apenas que a «*cristandade*» surge na obra de Kierkegaard como termo técnico que se encontra no extremo oposto da vivência primitiva do cristianismo enquanto tal. A cristandade é *sem cristianismo*, ela assenta na pressuposição de que há uma sociedade em que se é cristão por motivo de se estar inserido nessa mesma sociedade, sem mais, como que automaticamente, como o facto de se respirar; a cristandade corresponde a uma completa leviandade, a um apodrecimento das consciências. Na cristandade, não há qualquer colisão fundamental com o regime de sentido da mundanidade. A cristandade corresponde a uma forma de ausência de interioridade legitimada socialmente – passando por ser interioridade. Há sempre o perigo de uma pessoa desculpar-se com um “sim, eu tenho interioridade, só que ela está escondida”, “ninguém tem nada que ver com isso”, de acreditar nessa desculpa que dá e de, com isso, apenas se querer eximir a um juízo que ditaria, justamente, a falta de interioridade do seu ponto de vista, o seu estado interior “desossado” – a cristandade perverte a compreensão da interioridade, a qual não é de facto mensurável de acordo com os padrões objectivos da exterioridade, em favor dos seus propósitos, isto é, com o objectivo de disfarçar, diante de si e dos outros, que não há interioridade

não se sabe aquilo que se “sabe” é *contradição*, é uma forma do acontecimento da ausência de interioridade. É precisamente por o si mesmo da interioridade ser acção que a exclusão do si mesmo por si mesmo, enquanto que este é interioridade, é sempre, em maior ou menor grau, activa: não acontece mecanicamente. A falha de aquisição de interioridade ou a perda do grau de interioridade dá-se, não automaticamente, mas antes por um modo de fissura vital em que a auto-reflexão ganha hegemonia sobre o conteúdo concreto da consciência (deste confronto pode decorrer que o que era evidência vital se transforme em algo só *para o pensamento*, por exemplo). Transforma-se, assim, em reflexão aquilo que, pela sua natureza, é consciência de si na execução de si na vida quotidiana. Por ter algo de actividade em si, a ausência de interioridade não é um mero *nada* que ocorra simplesmente por inércia na corrente da vida, mas encerra uma certa mobilização para a “nulificação”, uma ausência de si mesmo por *exclusão*, por *encerramento de si*.⁷²¹

Para tentar clarificar o significado do si mesmo adormecido (ou morto para si mesmo) no caso do emprego inteiramente dedicado de si mesmo na forma de um *confinamento* de si – por exemplo, na modalidade do endeusamento do falso “saber objectivo” (enquanto este é um dos modos de se viver imerso na ausência si a si, de falta de interioridade e de falha na relação a si próprio na seriedade) –, é útil recorrer à obra *Tirocínio no Cristianismo*.⁷²² Embora num contexto muito preciso, o qual parece exigir, no seu limite, a implosão da própria filosofia, algumas das passagens deste texto parecem ajudar à clarificação do acontecimento do saber como forma de *cerceamento de si que encerra o desvanecimento de si*. A *falta de interioridade* é, precisamente, a *finitização do espírito*. «O saber relaciona-se à verdade, mas enquanto assim for eu

nenhuma, ou que a interioridade que seria possível se encontra cerrada para si mesma – de outro modo, ela teria que percutir-se na existência; quer dizer, não se esconde a interioridade por pudor de dizer aquilo que, precisamente, é só “meu”, mas antes usa-se a expressão para evitar ser questionado e confrontado consigo mesmo. Este é um perigo que o sujeito que quer constituir autêntica interioridade conhece e com o qual lida quotidianamente. Por outro lado, alerta-se também para a possibilidade inversa de a interioridade residir precisamente “aí”, onde menos ocorreria a alguém procurar por ela, de existencialmente tão silente; de forma estranha, é no indivíduo onde há interioridade que, simultaneamente, se nota e admite a falha na constituição dela (a este respeito, é útil considerar a anotação autobiográfica NB24:78, SKS 24, p. 369).

⁷²¹O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 442: «Cada forma de ausência de interioridade é, então, ou actividade-passividade, ou passividade-actividade, e o facto de ser uma ou outra reside na auto-reflexão.» Não nos deteremos a considerar as modalidades dialécticas específicas de ocorrência de falta de interioridade explicitadas no texto em análise: as modalidades da incredulidade-superstição, hipocrisia-escândalo, orgulho-cobardia.

⁷²²*Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, pp. 198-226, em especial pp. 199-203.

estou de modo falso fora de mim mesmo».⁷²³ Para o indivíduo humano, a verdade tem a estrutura de *aquisição*: a verdade deve ser *feita sua* pelo indivíduo e é-o *para si próprio apenas no acto, no momento actual da própria aquisição*. No entanto, esta aquisição não pressupõe, *do ponto de vista da finitude do olhar humano*, essencialmente limitado, *contido*, aquilo que se pretende por meio dela adquirir – como se viu anteriormente, no acontecimento de *aquisição da verdade* não está em causa algo como a prévia detenção de uma “verdade teórica”, cronologicamente anterior à sua *permuta* em acção, em “verdade na prática” ou “verdade prática”. A verdade não consiste em *saber* a verdade ao modo de um «*conjunto de proposições*», de uma determinação conceptual. A verdade é, diferentemente, a própria expressão da verdade, a própria expressão da verdade enquanto vida, a própria expressão da verdade enquanto a *minha* vida – a verdade é, assim, «*uma vida*». Não se trata, portanto, de saber, mas de *ser* a verdade. E, no interior de uma compreensão da verdade desta natureza, do ponto de vista do «*ser a verdade*», a verdade enquanto pura forma de “saber” abstracto é uma falsidade. O saber relativo à verdade, o saber da verdade deverá, portanto, decorrer de um “modo” de ser – de «*ser a verdade*»,⁷²⁴ de se ser *na verdade*, de ter no cerne do acontecimento de si a marca da interioridade como o sinal da verdade – acontecimento este que vem à existência, se constitui e exprime por meio da acção; neste sentido, a acção é a única assinatura autenticada da verdade para o indivíduo.

Finalmente, é indispensável sublinhar que, ao contrário do que se poderia ser levado a supor, a relação de si à verdade *não é relativa* (visto que envolve a *determinação* do eterno e não é de forma nenhuma redutível a algo de finito),⁷²⁵ no sentido “moderno” do termo, quer dizer, naquele curioso sentido em que se diz que uma verdade é indiferente ao seu contrário, o que implicaria a sua insignificância.⁷²⁶ É relativa na medida em que implica a apropriação subjectiva, mas nessa apropriação estabelece a absoluta diferença. Tal parece apontar para a anotação de Kierkegaard em Gilleleje, a 1 de Agosto de 1835: «Isso depende de [eu] compreender a minha determinação, de ver o que a divindade na verdade quer que *eu* faça: trata-se de

⁷²³*Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 203.

⁷²⁴*Tirocínio no Cristianismo*, p. 202.

⁷²⁵O *relativo* (do relativismo) e o *subjectivo* em sentido próprio não são, portanto, o mesmo acontecimento. Está aqui em causa a possibilidade da *absoluta* erradicação do relativo (do relativismo) e do subjectivo (do subjectivismo) pela posição da *subjectividade*.

⁷²⁶Tenha-se em conta que o “relativismo moderno” depende totalmente da noção de verdade e certeza “objectivas” e, nesse sentido, não tem lugar na versão de subjectividade aqui em causa.

encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, de encontrar *a ideia para a qual eu hei-de viver e morrer*».⁷²⁷ Todavia, «só a verdade que edifica é verdade para ti».⁷²⁸ Fica por levar a cabo uma correspondente averiguação sobre se isto é exequível, e em que condições, de que modo, etc., nos termos de uma vida humana como a *minha* – isto é, fica por averiguar a viabilidade do edificante *para mim*.

Depois do que fica exposto, parece estar-se finalmente em condições de introduzir uma determinação fulcral do pensamento de Kierkegaard, que está fundamentalmente envolvida no acontecimento da interioridade. Esta determinação tem que ver com o próprio movimento da interioridade, na medida em que este confere, de cada vez, significado ao “eu”, o qual, por meio desse mesmo movimento interior, se constitui como quem é. Trata-se da determinação da *reduplicação* («*Redupplikation*», «*Fordoblelse*»). Note-se que Kierkegaard utiliza, para “reduplicação”, tanto o termo dinamarquês «*Fordoblelse*» como o termo «*Redupplikation*» (ou, com variação ortográfica, «*Reduplikation*», «*Reduplication*»). Parece, no entanto, que ambos os termos não correspondem exactamente ao mesmo fenómeno, ou que não têm o mesmo alcance no horizonte vital. Isso mesmo parece verificar-se quando se pesquisam os contextos nos quais Kierkegaard utiliza um e o outro termos e quando se observam as conexões que Kierkegaard estabelece entre estes e outros acontecimentos. Assim, o fenómeno da «*Redupplikation*» parece enquadrar-se num contexto mais genérico, quando posto em confronto com o fenómeno de «*Fordoblelse*». «*Fordoblelse*», não obstante pressuponha o acontecimento da «*Redupplikation*», é um acontecimento com um potencial muito mais invasivo, uma vez que diz respeito a uma relação do indivíduo com a totalidade das determinações da vida no seu todo, e isto de um só golpe, num “esmagador” presente (o que não acontece no caso da determinação «*Redupplikation*»).⁷²⁹ Nesse sentido, teremos que considerar ambos os momentos do movimento da reduplicação (o momento da reduplicação enquanto «*Redupplikation*» e o momento «*Fordoblelse*»). Ver-se-á, então, como a constituição de interioridade pressupõe «*Redupplikation*», mas constatar-se-á igualmente que este primeiro momento da reduplicação não é ainda aquele que faz que a interioridade seja o acontecimento

⁷²⁷AA:12, SKS 17, p. 24.

⁷²⁸*Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 332. E nem tudo pode ser edificante.

⁷²⁹Cf. nota n.º 65 a S. KIERKEGAARD, *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p. 172.

transfigurador da vida: a interioridade é «*Fordoblelse*» e só por isso é que tem poder para reconduzir o indivíduo à sua originalidade ou primitividade, à fonte da sua relação consigo, da sua existência.

Em primeiro lugar, procuremos ver qual é o significado da “primeira forma” de reduplicação e em que sentido há um momento de reduplicação enquanto «*Redupplikation*» no acontecimento da interioridade. Como se disse, o acontecimento da reduplicação é aqui mais genérico quanto ao âmbito da sua aplicabilidade na esfera existencial, quando se compara com a noção de «*Fordoblelse*»; é, também, mais “restrito”, no sentido em que não viabiliza uma relação com a vida *no seu todo*. Para que possa perceber-se esta primeira compreensão da reduplicação devem ter-se em mente, uma vez mais, os elementos constitutivos do ponto de vista: o momento do imediato (da radicação, da situação, do “aqui e agora”) e o momento ideal (da representação, da projecção, da ausência de determinações de situação, da descolagem relativamente a tudo quanto é preso do instante). Por outras palavras, deve ter-se, uma vez mais, em conta a estrutura dialéctica e sintética do indivíduo. Justamente em virtude dessa estrutura fundamental do humano é que a reduplicação parece ser a única forma de o indivíduo se relacionar *realmente* à idealidade ou à ideia que tem para a sua vida (de outro modo, o contacto com a realidade é somente imaginário). De facto, sem a referência constante a estes dois planos envolvidos no ponto de vista não parece poder explicitar-se o que seja *reduplicar* (em qualquer dos sentidos). Recorde-se que a consciência está envolvida de um só golpe com a heterogeneidade das determinações em contradição.

Em «*Redupplikation*» está em causa a reposição, no imediato, daquela determinação que está idealmente apresentada para o indivíduo e fixada por ele no domínio da representação. Trata-se de pôr para si, no imediato, aquilo mesmo que se encontra já posto para si no ideal; isto é, está em causa uma reflexão do próprio ideal no imediato. Por outras palavras, trata-se de transpor para o domínio do imediato as determinações ideais, de tal modo que a situação do indivíduo consista numa transcrição dessas determinações, na inscrição dessas determinações na própria vida; trata-se de que o momento ideal das determinações ideais seja também a própria determinação do imediato, isto é, que estas determinações sejam reais para o indivíduo. Naturalmente, não pode estar em causa qualquer determinação ideal, mas só aquelas determinações que são simultaneamente ideais e reprodutíveis no agir do indivíduo *enquanto*

determinações desse agir (aquilo que se é, é-se sempre *no imediato*), *realmente* – isto é, não-fantasticamente, não-imaginariamente. Deste modo, por um lado, ficam excluídas todas as determinações ideais que são meramente ideais, que não são reprodutíveis *pelo sujeito*, em caso algum, na sua situação real; por outro lado, só são consideradas aquelas determinações que podem constituir “verdade para si”, verdade para o sujeito. Ou seja, por um lado, há determinações que parecem integrar tanto o momento ideal como o momento imediato do ponto de vista – nesse sentido, há determinações do ponto de vista que são *reduplicáveis*, ou que são determinações afectas ao fenómeno da reduplicação. Por outro lado, não se passa com estas determinações como se houvesse um momento ideal e, “depois”, elas pudessem ser “postas em prática” e, assim, passar elas mesmas a residir “também” no momento real, incrustadas na situação concreta do indivíduo. Antes, passa-se que, quando elas se tornam explicitamente significativas para o indivíduo, elas estão desde sempre já dadas na tensão do indivíduo a elas, ou seja, as determinações reprodutíveis nunca se encontram meramente no plano “frio” da representação, mas são antes de raiz uma *representação para mim* que tem que ver com *a verdade da minha vida*. De facto, é-se (ou, em todo o caso, pode ser-se) interpelado pela determinação reprodutível: o indivíduo compreende-a como uma possibilidade para si e entende que pode ele mesmo ser, na situação em que se encontra, conformado por essa determinação ideal. Desta forma, para que possa haver reduplicação, a acção individual deverá ser ela mesma portadora do próprio sentido ideal;⁷³⁰ por outro lado, só no momento da reduplicação real é que as determinações reduplicáveis são, de facto, para o indivíduo. As determinações ideais só são significativas *para* o indivíduo enquanto reais e não enquanto ideais. A idealidade que é significativa para a existência do indivíduo surge para ele apenas como idealidade reduplicável. O modo como o imediato responde em acordo com as instanciações do ideal que o pressiona é reduplicação.⁷³¹

A fim de tentar clarificar um pouco melhor o que seja «*Reduplikation*», deve estabelecer-se, de modo genérico, a diferença entre uma relação ao ideal que não é a da reduplicação (a saber, a atitude da «*consideração*», «*Betrachtung*») e uma relação ao

⁷³⁰(Assim, por exemplo, um artista que concebe um tom peculiar de azul e que, depois, mistura as cores para produzir essa tonalidade que tinha “idealizado” não está a produzir uma reduplicação neste sentido – a sua acção não é azul.)

⁷³¹*Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 65: «Contudo, apenas numa reduplicação é que o homem tem a sua verdadeira idealidade («*Reduplikation*»). Qualquer existência imediata deve ser destruída e a destruição deve ser constantemente defendida de uma expressão falsa. [...]».

imediatos que se retrai, precisamente, da reduplicação (a saber, a atitude «*docente*»). O *ponto de vista considerativo* vê a realidade à distância da consideração dela e faz que a ideia apenas se reflecta no momento ideal: aqui, a reflexão do ideal é de cada vez *no ideal*, de cada vez interior ao âmbito da idealidade, não “sai para lá” deste nível, não tem um carácter transitivo em relação à actualidade da existência. Desta forma, o indivíduo da perspectiva considerativa vive de cada vez à distância das determinações reduplicáveis, a sua existência não está, na realidade, em contacto com essas determinações.⁷³² De facto, a reduplicação não é interior ao discurso da consideração, mas é à partida estranha e extrínseca à perspectiva puramente considerativa. Para que haja reduplicação, deve haver transposição de um momento ideal na realidade que lhe corresponde, e para isso deve haver uma *tensão* do indivíduo em ordem a essa tradução existencial do ideal. Nela está em causa, ao contrário do que se passa na perspectiva considerativa (em que a tensão para a execução de si se encontra *suspensa*), «*reduplicar, dialecticamente, o pensamento na existência*». No caso em que não há a tentativa de transferência, para a realidade, das determinações reduplicáveis, já não estamos perante uma tensão para a reduplicação, mas antes diante de uma relação meramente *reflexiva* (de que se extraiu a tensão): a *reflexão objectiva* corresponde à *flacidez* das determinações, as quais não estão na pressão do contacto entre o momento imediato e o momento ideal. A inexistência desta pressão faz que a reflexão objectiva não esteja em caso algum em condições de constituir verdade para o sujeito, isto é: aquilo que o sujeito pensa não é *para si* tal como o pensa (não porque falhe a constituição reduplicativa, mas porque anula o momento da reduplicação e lhe nega qualquer significado). Note-se que, devido à constante e “inanulável” heterogeneidade das qualificações imediato-ideal, acontece que, quando se dá o caso em que elas não estão em contacto (quando o indivíduo *não é aquilo que diz*, por exemplo), pode também acontecer que o sujeito *não se dê conta disso* (pelo mesmo facto de as determinações em causa não estarem em contacto), e *julgue até estar a executar isso mesmo de cuja ausência sofre* – neste sentido, a ausência de reduplicação é privação de consciência de si, é «*ilusão dos sentidos*» («*Sandsebedrag*»): o indivíduo *mente* na vida,

⁷³²Posfácio, SKS 7, p. 276: «[...] e ensina-se («*docerer*») que o pensamento é o mais elevado, que o pensamento compreende tudo sob si, e ao mesmo tempo não se faz qualquer objecção ao facto de o pensador não existir essencialmente *qua* homem, mas como uma diferença de talento. Que a afirmação sobre o pensamento não se redublique («*reduplicerer*») na representação sobre o pensador, que a existência do pensador ela mesma contradiga o seu pensamento, mostra que apenas se ensina («*docerer*»).

com a vida, uma determinação de cuja verdade parece estar (objectivamente) convencido, a determinação imediato-ideal específica (seja a que, nesse momento, for) é mentira para ele.⁷³³ Pelo contrário, uma *reflexão subjectiva* é *reduplicação* que “prende” ou fixa a determinação ideal a uma situação, e não corresponde em caso algum a uma *consideração “desinteressada”*. Sob a ilusão, o si próprio não é determinado por si mesmo em virtude da sua concepção de si mesmo.⁷³⁴

Por sua vez, na *perspectiva docente da vida*, o indivíduo não toma a sua vida – e, no decorrer da vida, o próprio momento em que se encontra a ensinar (a ensinar, inclusivamente, *a própria vida*, por assim dizer) como parte dela – como ocasião de exprimir aquilo que ensina, mas apenas ensina sem levar o seu ensinamento a uma relação de facto com a sua vida.⁷³⁵ Note-se, no entanto, que a “atitude docente” se inscreve no âmbito dos fenómenos que dizem respeito ao universal humano e que, nesse sentido, não é uma categoria “especializada”, não é um acontecimento “reservado” àquele que é professor. De facto, no interior de cada indivíduo há sempre um “professor” que *doutrina* a vida; nesse sentido, o ponto de vista docente é originalmente afim da perspectiva natural, não do professor de profissão (no qual essa perspectiva só se faz ver, possivelmente, de modo mais nítido ou mais evidente). A expressão que propriamente qualifica a relação do ensinamento ao sujeito que ensina é, no momento da replicação, a própria vida daquele que ensina; ao afirmar aquilo que afirma, no modo

⁷³³NB:201, SKS 20, p. 119: «Uma coisa é ser agudo nos livros, outra é reduplicar («fordoble») dialecticamente o pensado na existência. A primeira forma do dialéctico é como os jogos que se jogam por nada senão por mor do jogo; a reduplicação («Reduplicationen») é como o jogo em que o prazer do jogo se intensifica ao jogar-se com grandes objectos. A dialéctica nos livros é apenas a do pensamento, mas a reduplicação («Reduplicationen») desse pensamento é acção na vida. Mas cada pensador que não reduplica a dialéctica do seu pensamento desenvolve, de cada vez, ilusão dos sentidos («Sandsebedrag»). O pensamento dele não ganha nunca a expressão decisiva da acção. Num novo escrito, ele procura rectificar os mal-entendidos, etc. – isso não ajuda, pois ele permanece na ilusão dos sentidos da comunicação («Meddelelsens Sandsebedrag»). Apenas o pensador ético pode defender-se, ao agir, da ilusão dos sentidos na comunicação.»

⁷³⁴Posfácio, SKS 7, 176: «Quando para o espírito existente enquanto existente há pergunta sobre a verdade, retorna aquela abstracta reduplicação («Reduplikation») da verdade, mas a própria existência, a existência ela mesma naquele que pergunta, o qual de facto existe, mantém os dois momentos separados um do outro, e a reflexão mostra duas relações. Para a reflexão objectiva, a verdade é algo de objectivo, um objecto, e trata-se de desviar o olhar do sujeito; para a reflexão subjectiva a verdade é apropriação, interioridade, subjectividade, e trata-se precisamente de, ao existir, aprofundar-se a si mesmo («fordybe sig») na subjectividade.»

⁷³⁵A relação *de facto* disso que se ensina com a própria vida é que confere sentido e oferece legitimidade ao acto de ensinar. NB14:35, SKS 22, p. 364: «Aqui vê-se a diferença entre a reduplicação ética («ethiske Reduplication») e o ensinar («docere»). A reduplicação ética transforma-se em acção; exige, portanto, um sacrifício. Ao ensinar, diz-se aparentemente o mesmo – e é um êxito.» V. igualmente NB6:57, SKS 21, p. 41: «Reduplicar («At reduplicere») é ser aquilo que se diz. Os homens ficam, por conseguinte, infinitamente melhor servidos com alguém que não fala muito alto («ikke taler i alt for høie Toner»), mas que é aquilo que diz.»

como o afirma, o sujeito está já a ser isso mesmo que afirma – a afirmação corresponde, já, a uma *posição* na existência disso mesmo que se afirma, a uma aplicação de si na vida de acordo com essa determinação. Contrariamente, a expressão característica da atitude docente (no sentido específico de “atitude docente” aqui em causa, a qual corresponde, como ficou dito, a uma categoria existencial do universal humano) é a ausência de relação do ensinamento ao sujeito que ensina, é o esvaziamento do sujeito dessa determinação que apresenta, a separação vital entre o momento ideal e o momento circunstancial daquele que profere o ensinamento. A perspectiva docente sobre a vida está em contraposição com uma relação original de aprendizagem daquilo que ensina, de tal modo que, na raiz do ensinamento, estivesse a aprendizagem de si próprio como seu motor e núcleo de sentido de toda a actividade: o indivíduo debruça-se objectivamente sobre o que ensina e não o faz subjectivamente reflectir sobre si mesmo, ou seja, não existe naquilo mesmo que aparenta compreender (quer dizer, num sentido mais profundo, não o compreende, porque a compreensão exige uma vida – uma forma de vida – consonante com o conteúdo do “compreendido”).⁷³⁶ Deste modo, o “ensino” do ponto de vista natural tende sempre a estar desvinculado da relação mais original ao sentido daquilo que ensina, isto é, ele está de cada vez inclinado à falta de primitividade, à ausência de uma ligação existencial com aquilo que pretende transmitir, de tal modo que o contacto real com o sentido (ou a falta dele) daquilo que é aparentemente “tese” da perspectiva é facilmente deixado no esquecimento, perdido.

Em qualquer dos casos (no ponto de vista considerativo e na perspectiva docente sobre a vida), não há um envolvimento da determinação reduplicável com a realidade do sujeito, pelo que a determinação reduplicável permanece como *uma mera possibilidade* do ponto de vista, isto é, mantém-se na *irrealidade*, ainda que o indivíduo não se dê conta disso. Ou seja, a determinação reduplicável está a ser pensada, ensinada, mas sem ser posta na própria forma do acto do pensar, do ensinar, isto é, sem ser posta na própria

⁷³⁶Cf. *Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 138: «existir naquilo que se compreende é reduplicar». No mesmo sentido, *Papir* 371:1, SKS 27, p. 422: «reconhecer verdade ética ou ético-religiosa é reduplicar existencialmente o conhecido – ora, o perigo é o seguinte: contém uma prelecção *ex cathedra* uma reduplicação («*en Reduplication*»), pode ela conter uma tal reduplicação. [...] porque essa é comunicação directa, eu não reduplico («*reduplicerer*»), [...] eu não sou aquilo que digo, eu não dou ao verdadeiro aqui apresentado a sua forma mais verdadeira, de modo que eu seja existencialmente o que é dito: eu falo acerca disso.»

forma da vida face à actividade que, em cada caso, se tem perante.⁷³⁷ No entanto, a apresentação da idealidade, para aquele que existe e enquanto existe (isto é, da idealidade que é significativa para o indivíduo), não é nunca do domínio da mera representação (o contacto meramente representativo com a idealidade, no caso das determinações reduplicáveis, é desespero da imaginação). Em «*Redupplikation*» parece estar em jogo uma determinação ideal que se debruça, *enquanto ideal*, no momento imediato da vida, de tal modo que a realidade da existência reside no viver, enquanto indivíduo, numa *situação* (isto é, no imediato) *determinada por essa ideia e em ordem à realização da ideia na sua vida* (e não “no ideal”, isto é, não no domínio da mera representação, isto é, fantástica, imaginariamente). Nesse sentido, *a determinação ideal reduplicável não é nada de significativo fora da relação à existência* – trata-se de realizar a ideia na própria vida, de ser (ou, pelo menos, de tender para ser, de querer ser) “o mesmo” no momento imediato e no momento ideal da existência quanto a uma determinação reduplicável *concreta*.

O acontecimento da interioridade é, por conseguinte, um fenómeno de «*Redupplikation*»: de facto, como se viu anteriormente, *a interioridade é*, para o indivíduo, *a execução da própria interioridade* e, nesse sentido, não é algo de considerado ou ensinado, mas algo de incorporado na vida enquanto um movimento de si de cada vez exercido sobre si mesmo (sobre o momento imediato) na sua relação à verdade (o momento ideal) – para exprimi-lo de outro modo: não há interioridade sem “homem interior”.

Mais: a determinação “auto-reflexiva” da interioridade está essencialmente inclinada ao encaminhamento da vida – melhor: é, na sua essência, apenas por intermédio desse e no interior desse encaminhamento. A interioridade reside no *modo como se é*, quando se procura aviar, na existência, a determinação ideal da

⁷³⁷ NB21:102, SKS 24, p. 64: «Pascal diz (nas suas *Pensées*, XXIX, “Pensamentos morais”, 24): apenas poucos homens falam humildemente da humildade, castamente da castidade, duvidosamente da dúvida; em nós há apenas mentira, duplicidade, contradição.

Aqui está a expressão daquilo que eu faço valer numa relação ainda mais elevada: a reduplicação («*Reduplicationen*»). Em Pascal, isso é ainda quase como que estético, eu faço valer isso ainda mais na direcção da existência.

Além disso, é muito cómico quando se considera a expressão «poucos falam duvidosamente da dúvida» num tempo passado tão recente – pois então *ensinava-se* («*docerede*») a dúvida. Martensen era precisamente tão rigidamente dogmático quando recitava “de omnibus dubitandum” como quando recitava um dogma.»

interioridade.⁷³⁸ A própria aquisição da interioridade corresponde ao e depende do modo como ela se adquire: a interioridade é, ela mesma, o modo da sua aquisição;⁷³⁹ o “modo” consiste em existir a partir da própria ideia, em viver no interior e a partir do interior da ideia, em ter-se a si mesmo, ser si mesmo, constituir-se como si próprio no interior dessa relação. Parece ser isso que se desenha na seguinte expressão (a qual parece poder ser aplicada ao acontecimento da interioridade como fenómeno da existência espiritual do indivíduo humano): «no mundo do espírito, a forma é o conteúdo da reduplicação («Indholdets Redupplikation»)).⁷⁴⁰

No entanto, como já se desenha na passagem que se acabou de citar, o acontecimento da interioridade aponta desde logo para “mais” que um fenómeno de «Redupplikation», e isto no seguinte sentido: a estrutura da *reduplicação simples* (ou «Redupplikation») diz respeito a uma “dobragem” da determinação ideal sobre a existência concreta individual. Ora, em primeiro lugar, essa “flexão” da determinação ideal sobre a situação pode ser de natureza meramente regional, aplicando-se a determinados âmbitos e circunstâncias da vida, mas não tendo aplicação em outros âmbitos. Em segundo lugar, a própria ideia em causa é apenas “uma” das muitas ideias reduplicáveis, com carácter regional, que estão em causa na existência. Quer dizer, o fenómeno «Redupplikation», em si mesmo, parece ter que ver apenas com a *estrutura* da interioridade (isto é, com o facto de haver uma determinação ideal – a da interioridade – que é “vertida” na vida) e não com o *alcance* do acontecimento (pois a interioridade, na medida em que tem como fim permear por completo o sujeito, não pode ter nunca um alcance somente regional). Nesse sentido, a reduplicação simples deixa por determinar algo de fundamental no acontecimento da interioridade – o qual

⁷³⁸V. a mesma compreensão, embora num outro contexto, em NB6:13, SKS 21, p. 16.

⁷³⁹NB23:73, SKS 24, p. 244: «Reduplicação («Reduplication»).

Em relação a bens finitos e terrenos (os quais, justamente por essa sua pequenez, não se relacionam essencialmente a qualquer reduplicação («Reduplication»), o modo como os consigo é (quando ela não é vergonhosa) bastante indiferente; e pode facilmente ser afectação («Snerperi») ser aqui demasiado rígido. Mas em relação aos bens do espírito o modo como são adquiridos é ele mesmo o bem, a expressão da minha representação de bem. O modo pode ser tal que eu tenha que dizer: não, nestas condições eu não quero tê-lo, isso é eu fazer pouco de mim mesmo.»

⁷⁴⁰Cf. *Livro sobre Adler*, SKS 15, p. 134. Subsiste o problema de saber como é que pode ser aferida a coincidência existencial entre momento ideal e momento imediato: como é que pode ter-se a certeza de ser-se aquilo que se diz, de se ser aquilo que se faz? Simplesmente, não se pode ter a certeza, é impossível aferir desta coincidência. Existencialmente, o único modo de dar conta da identificação entre a determinação ideal e a realidade da vida está constituído em forma de tensão, em forma de esforço de reduplicação (ao modo da própria realidade da vida individual, portanto) e nunca ao modo do saber. Não é, portanto, possível “saber” com segurança, nunca e em caso algum, se a reduplicação está a ser executada; o indivíduo humano não tem ponto de vista “cognitivo” para essa aferição.

diz respeito, precisamente, à sua *abrangência total*. De facto, o aviamento do si mesmo na interioridade há-de ter a extensão do seu horizonte vital, não pode deixar nada “do lado de fora” de si, por assim dizer. A determinação da reduplicação tem aqui de ter uma especificidade tal que seja aplicável à totalidade da vida enquanto tal. É neste sentido que o acontecimento da interioridade se relaciona com a noção mais radical de reduplicação, isto é, com a concepção «*Fordoblelse*».

Qual é, então, a relação entre interioridade e «*Fordoblelse*»? Será que interioridade e «*Fordoblelse*» se identificam? Haverá uma determinação própria de «*Fordoblelse*», ou poderão ser várias as determinações reduplicáveis neste segundo sentido?

Tenhamos, portanto, em consideração o momento mais profundo da reduplicação («*Fordoblelse*»). Em primeiro lugar, note-se que o termo «*Redupplikation*» parece assumir, em alguns passos da obra de Kierkegaard, este significado mais profundo (pelo contrário, «*Fordoblelse*», no sentido técnico, não parece ter o sentido de «*Redupplikation*», embora o inclua e o pressuponha sempre como momento seu). Assim, como já se indicou, quando acima se citava que «*a forma é o conteúdo da reduplicação* («*Indholdets Redupplikation*»)), parecia afirmar-se já mais do que aquilo que parece estar implicado na reduplicação simples, sob a qual se compreende apenas que é próprio da determinação ideal reduplicável incluir em si o requisito de transposição para o domínio do imediato. De facto, na citação referida parece delinear-se não só o *movimento* de transposição de uma modalidade do ser para outra modalidade, como também a *unificação de sentido* entre os momentos heterogêneos que este movimento permite e produz: a forma da transposição é ela mesma o conteúdo da reduplicação, o modo de inscrição vital da determinação identifica-se com a sua “essência”, o seu “como” é, concomitantemente, o seu “quê”. No entanto, este é, precisamente, um dos momentos de «*Fordoblelse*». A ambiguidade no uso do termo «*Redupplikation*» observa-se também em alguma outra passagem da obra de Kierkegaard.⁷⁴¹ De facto, aqui como em muitos outros casos, a terminologia de

⁷⁴¹Cf. *Sobre a Minha Actividade Como Autor*, SKS 13, p. 15: «o movimento dialéctico ou o dialéctico: ao trabalhar também trabalhar contra si mesmo, o que é a reduplicação («*Redupplikationen*») e toda a verdadeiramente divina heterogeneidade da luta em face da luta mundana. Lutar ou trabalhar directamente é trabalhar ou lutar directamente, em conexão imediata com uma situação facticamente dada. O dialéctico é o inverso: ao trabalhar também trabalhar contra si mesmo, uma reduplicação («*en Fordoblelse*») que é “a seriedade”, como a pressão sobre a charrua, que determina a profundidade do

Kierkegaard é um pouco “flutuante”, “móvel” e, por isso, difícil de manter de modo totalmente consistente. Por conseguinte, a delimitação *mais estrita* de ambos os termos e respectivos significados é, mas apenas em parte, “artificial”, fruto da necessidade de clarificação de ambos os momentos da reduplicação e de discernimento da diferença entre eles. De todo o modo, ambos os sentidos estão, sem dúvida, presentes na obra de Kierkegaard, e o mais das vezes associados com a divisão «*Redupplikation*» / «*Fordoblelse*» que antes procurou esclarecer-se.

Uma primeira diferença entre «*Fordoblelse*» e o que acontece na reduplicação simples («*Redupplikation*») parece ser a seguinte: na reduplicação simples, está em causa a transição de uma determinação ideal para a concretude vital dela, mas de tal modo que a própria acção do sujeito tem a qualidade dessa ideia (é-se paciente no momento em que e quando se age pacientemente, cordial no momento em que e quando se exercita a cordialidade, etc.). A reduplicação enquanto «*Fordoblelse*» pressupõe este movimento: de facto, «*Fordoblelse*» tem em «*Redupplikation*» um dos seus momentos (mas apenas *um* dos seus momentos). Contudo, à reduplicação enquanto «*Fordoblelse*» acresce que a sua determinação não só é (ou as suas determinações não só são) reproduzível (ou reproduzíveis) no agir do indivíduo *enquanto determinação (ou determinações) desse agir*, mas também enquanto a determinação *mais própria* (ou o aglomerado de determinações *mais próprias*) desse agir *como momento fundamental de sentido da vida do indivíduo*, isto é, enquanto *o momento mais significativo (ou os momentos mais significativos) para o sentido da totalidade da existência individual*. E isso de tal forma que, ao activar essa determinação ou essas determinações, o sujeito se executa a si mesmo na vida *como quem é*. Parece ser precisamente por esse motivo que Anti-Climacus, em *Tirocínio no Cristianismo*, se exprime nos seguintes termos: «*E que é então isso de ser um eu? É ser uma reduplicação («Fordoblelse»)*».⁷⁴² Desta forma, a reduplicação («*Fordoblelse*») é o momento que determina em sentido mais estrito o indivíduo enquanto si próprio. Ora, isto não acontece no caso das determinações reduplicáveis no sentido anteriormente mencionado (a paciência, a cordialidade não determinam directamente a “propriedade” do si próprio, ou seja, não se é si mesmo por se ser paciente ou por se ser cordial; isto é, paciência e cordialidade são determinações

sulco, enquanto a luta directa é um aplanar da superfície («*en Glatten-over*»), que tanto é mais rápido de levar a termo como é muito, muito mais recompensador, isto é, é mundanidade e homogeneidade.»

⁷⁴²SKS 12, p. 163.

reduplicáveis enquanto tais *exteriores* à determinação do si próprio enquanto tal). Aqui, diferentemente, parece estar em causa uma *reduplicação de uma determinação absolutamente reduplicável*, isto é, parece tratar-se de uma *reduplicação em relação à totalidade da vida* e não apenas da reduplicação de uma determinação reduplicável circunscrita, aplicável a “x” ou a “y” da vida, a determinada região ou época da vida.

Um segundo aspecto é o seguinte: por meio desta segunda forma de reduplicação, o indivíduo constitui *identidade* (algo que não estava em questão no primeiro momento da reduplicação ou na reduplicação simples). Na segunda forma de reduplicação, está em causa a constituição do si mesmo *enquanto* si mesmo (e não *enquanto* indivíduo paciente, cordial, etc.). A reduplicação «*Fordoblelse*» corresponde, assim, à *posição do si próprio*. Vê-se, mais uma vez, como não pode senão tratar-se de um acontecimento não regional, não circunstancial, mas de “algo” que tem que estar presente em cada circunstância da vida, em todos os momentos dela, algo ao qual a totalidade da vida deverá ser permeável (também, portanto, algo ao qual a relação de si consigo, momento fundamental da totalidade da vida, deverá ser permeável).

Em terceiro lugar, no segundo modo de reduplicação parece estar-se em contacto com algo como *uma determinação presidencial* da vida enquanto tal, de sorte que é esta determinação formal que condiciona o sentido mais profundo e extremo das outras determinações formais reduplicáveis (é ela *a forma* das outras determinações). Ou seja, não só esta determinação tem um poder omnienglobante em relação ao horizonte vital, como (precisamente por isso) ela detém o significado último de todas as determinações reduplicáveis regionais (ou finitas). Isto significa que o indivíduo da «*Fordoblelse*» tem *uma ideia* para a sua vida (é precisamente esta única ideia, com a qual o sujeito constantemente dialoga, que é perseguida em cada instante da existência que reduplica).

Em quarto lugar, a reduplicação «*Fordoblelse*» parece ter que ver com o modo como se constitui um vínculo positivo (isto é, um momento em que a tensão da contradição da «unidade negativa» passa a ser produtiva e perde a capacidade de estrangular a existência do indivíduo) entre os momentos ideal e imediato *do ponto de vista* enquanto tal, isto é, entre os momentos da existência humana enquanto síntese (e não entre as *aplicações pontuais* da «unidade negativa» na reduplicação simples: no momento em que se é paciente, no momento em que se é cordial, etc.). A reduplicação «*Fordoblelse*» parece ter que ver com *o modo* como o indivíduo enquanto tal se transporta a si mesmo nessa idealidade que é para si e que faz o todo do si, que faz a

totalidade da existência. Nesse sentido, o momento da reduplicação «*Fordoblelse*» é o da unidade na tensão da contradição entre imediato e ideal.⁷⁴³ Esta unidade, como se viu em parágrafos anteriores, não está constituída, antes sofre a pressão instantânea da sua constituição. Na medida em que não está naturalmente constituída, a unidade positiva imediato-ideal institui uma tarefa para o indivíduo: a que consiste em que ele, precisamente, se esforça pela união das determinações heterogêneas (a qual não se dá naturalmente, ou por acaso, ou como que por um movimento de inércia da existência). De facto, não há qualquer confronto natural entre o sentido de cada um dos momentos do ponto de vista: eles estão entre eles em “*comércio*” sem contacto, isto é, na ausência de colisão das determinações e do seu significado para o indivíduo e, nesse sentido, o sujeito é existencialmente esquizofrénico. Deste modo, ao *trabalhar por si mesmo* (pela unificação de ambos os momentos do seu ponto de vista), o sujeito *trabalha igualmente contra si mesmo* – e nisto consiste o movimento “reduplicante” de si mesmo.⁷⁴⁴ Trata-se de ter-se (de ganhar-se) a si mesmo de um só golpe como sujeito e objecto de si mesmo. Começa aqui a desenhar-se a *forma da reduplicação*. Ao dizer-se que o indivíduo é simultaneamente o sujeito e o objecto de si mesmo, aquilo que parece indicar-se é que *o si mesmo é a determinação reduplicada*. A ser assim, a reduplicação «*Fordoblelse*» estabelece uma forma da própria vida do si mesmo enquanto tal que tem a sua ancoragem na unidade positiva das determinações imediato-ideal.

Mas, pergunta-se, qual é a relação da reduplicação «*Fordoblelse*» à interioridade? Há, pelo menos, um sentido em que parece ser, desde logo, evidente o envolvimento do “interior” do sujeito com a determinação «*Fordoblelse*»: se o sujeito *trabalha a partir de si mesmo contra si mesmo*, se exerce pressão sobre si mesmo a partir de si mesmo, isso significa que todo o movimento de constituição de si passa fundamental e unicamente por uma relação de si consigo, isto é, tudo se passa “dentro” de si mesmo. Nesta acepção, «*Fordoblelse*» é um acontecimento do domínio da interioridade: na reduplicação «*Fordoblelse*», trata-se de um “contorcer-se” do sujeito sobre si mesmo, por assim dizer, trata-se de que ele se debruça sobre si mesmo em virtude da própria relação interior de si consigo.⁷⁴⁵ Por conseguinte, «*Fordoblelse*» é

⁷⁴³Fica por averiguar a viabilidade fáctica desta possibilidade para uma existência como a nossa. Permanece, por isso, enquanto possibilidade.

⁷⁴⁴*Sobre a Minha Actividade Como Autor*, SKS 13, p. 15.

⁷⁴⁵*Obras do Amor*, SKS 9, p. 182: «Que quer dizer debruçar-se sobre si mesmo («*at dvæle ved sig selv*»)? É tornar-se objecto para si mesmo.»

tanto o *resultado* (a unidade da síntese já produzida, no caso em que isto seja possível) como o *operador* da constituição do eu enquanto tal (isto é, o próprio meio pelo qual a unidade da síntese pode ser constituída). Tudo aquilo que tem “existência” para o sujeito, na medida em que tem significado para si, se passa no próprio sujeito, isto é, *no seu interior*, e é por isso que a tarefa de reduplicação «*Fordoblelse*» é acção de constituição de si de acordo com a sua interioridade (e não de acordo com uma outra qualquer determinação); o sujeito da interioridade não se relaciona consigo por força das circunstâncias exteriores (corresponda o exterior àquilo que acontece no “mundo”, ou seja esse exterior algo que sobrevém e assalta “interiormente” o sujeito), mas em virtude da própria relação que tem consigo. O sujeito não trabalha «*directamente*» contra o estado-de-coisas que se lhe apresenta, “respondendo-lhe” imediatamente; pelo contrário, trabalha *indirectamente*, isto é, sobre si mesmo, a cada circunstância, em todos os momentos, independentemente da situação fáctica, interna ou externa, que o acometa. Todo o seu trabalho é interior e dirigido ao interior, numa pressão sobre si que aprofunda a relação consigo, isto é, que conduz o indivíduo a si.⁷⁴⁶

É também enquanto acontecimento de interioridade que a reduplicação «*Fordoblelse*» está, fundamentalmente, em oposição com o regime de sentido da «*mundanidade*», em aberta «*heterogeneidade*» com ele. De facto, não é um objecto exterior que é reduplicado, ou seja, a pressão do indivíduo é executada sobre si mesmo e não sobre o “mundo”. Na medida em que não está dependente de nada de “exterior” para se determinar a si mesma, a interioridade dispõe do maior “espaço de manobra” e independência possíveis em relação ao mundo como origem de sentido da existência individual; a determinação da reduplicação «*Fordoblelse*» é totalmente *interior*.

Completamente envolvido consigo mesmo, debruçado sobre si, totalmente ocupado com o seu interior, também a relação ao *mundo dos outros* se altera radicalmente: o indivíduo já não tem “nada a dizer” a outros, isto é, ele cancelou para si a possibilidade de uma perspectiva docente, deixou de ter espaço existencial para o modo de ser na relação com terceiros que doutrina a vida. A abrangência total da interioridade corresponde a um entrar dentro de si que, na sua preocupação por si, se identifica simultaneamente com um deixar totalmente margem a outros para a descoberta da possibilidade que há neles, a deixar-lhes a sua liberdade em vista do

⁷⁴⁶*Sobre a Minha Actividade Como Autor*, SKS 13, p. 15.

reconhecimento da relação mais profunda a ter à vida, isto é, em ordem ao desvendamento da própria primitividade e do significado dela para a existência, de modo a que o outro possa ser levado ao ponto de fazer por si o que só ele está em condições de fazer. O indivíduo preocupa-se, no fundamental, em exprimir com a vida a determinação totalizante relativamente à qual decidiu arriscar a tentativa de reduplicação, de sorte que o “ensino” da vida, a acontecer, não tem lugar senão no contexto de um medular cuidado consigo, perdendo todo o seu carácter docente.⁷⁴⁷

Note-se, além disso, que Kierkegaard afirma expressamente que a reduplicação é uma determinação que só a vida individual enquanto espírito – o «*homem-espírito*» – sustenta; que, além disso, essa é a determinação que confere *robustez, solidez* à vida individual. A firmeza característica da vida espiritualmente determinada mediante o movimento reduplicativo é posta como contraponto da vida – da vida de cada um, enquanto portador de uma perspectiva natural sobre a vida, para a qual uma reduplicação deste género é *insuportável*. Diferentemente daquilo que acontece com o «*homem-espírito*», que se tem a si mesmo seguro por «*alicerces*» ou cuja “morada” é de «*tijolos*», isto é, está ao abrigo dos “ventos da vida”, não “voa” com as vicissitudes da existência – o mesmo quer dizer, o homem enquanto espírito não vive submetido à exterioridade, não sofre o estado de vulnerabilidade em relação ao mundo como fonte de sentido –, o homem natural tem uma estrutura de «*madeira*», isto é, encontra-se sob uma enorme *fragilidade*, não escapa à arbitrária alterabilidade de tudo quanto é do mundo ou de todo aquele que depõe no mundo as expectativas do seu cumprimento de

⁷⁴⁷Sobre o carácter docente, v. pp. 431 ss.. Embora num outro contexto, e sob uma compreensão específica do que é ser cristão, estas ideias encontram-se expressas em *Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 128: «Sempre que se dê o caso que o professor é alguém essencialmente co-implicado [«*Medhenhørende*»] há uma reduplicação. A reduplicação reside precisamente em que o professor está implicado. Mas sempre que há reduplicação, a comunicação também não é comunicação de parágrafos ou professoral [«*Paragraph- eller Professor-Meddeelse*»] de modo totalmente directo; reduplicada no professor pelo facto de que ele vive naquilo que ensina [...]» .V. também pp. 219-220: «Mas que é que tu tens, afinal, que ver com todos? É mesmo a tua opinião [«*Mening*»] esta coisa sem sentido [«*Meningsløse*»]: que tu, ao queres orientar a tua vida e experimentar-te a ti mesmo na prova [que consiste em] tornar-se e ser cristão, que tu tens primeiro que perguntar sobre outros, ou conseguir saber algo sobre todos antes de poderes começar? Eu pensava que o primeiro começo da prova [que consiste em] tornar-se e ser cristão é tornar-se de tal modo voltado para o interior que é como se os outros absolutamente não existissem para si, tão voltado para o interior que se está, de modo completamente literal, sozinho no mundo inteiro, só perante Deus, só com a Sagrada Escritura como guia, só com o protótipo [«*Forbilledet*»] diante dos olhos. [...] A primeira condição para se tornar cristão é estar incondicionalmente voltado para o interior [«*indadvendt*»]. Infinitamente voltado para o interior desta forma, aquele que está voltado para o interior não tem absolutamente nada que ver com qualquer outro homem (...)». Santa Teresa de Ávila já tinha deixado por escrito esta experiência: «lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella (a alma); y esto es lo que le conviene mucho» (*Libro de la Vida*, 13, 9).

si, da viabilidade do seu projecto existencial.⁷⁴⁸ Só o indivíduo que se tem a si mesmo pode encetar o movimento de reduplicação ou, noutros termos, o indivíduo só pode reduplicar-se a si mesmo, porque só a si mesmo se tem (ou pode ter) subjectivamente, isto é, porque é livre.⁷⁴⁹

A determinação de «*Fordoblelse*» exige a interioridade, isto é, exige um movimento de interiorização constante – e, apenas nesse sentido, é ela mesma esse movimento. «*Fordoblelse*» é, então, interioridade: o indivíduo que reduplica interioriza a cada instante a totalidade da sua existência, na medida em que trabalha pela unidade total da contradição, isto é, na medida em que luta pela transparência de si a si mesmo. Na reduplicação «*Fordoblelse*», exprime-se a “*qualidade total*” ou a determinação omnienglobante do indivíduo, na medida em que o próprio indivíduo se exprime a si mesmo a partir de si mesmo. Ora, como já se viu, nenhuma das determinações ideais da reduplicação enquanto «*Redupplikation*» tem este carácter totalizante a respeito da existência. As determinações ideais do regime da «*Redupplikation*» são, nesse sentido, meras “qualidades finitas”. De facto, pode querer fazer-se de uma determinação ideal finita (de uma determinação do regime «*Redupplikation*») uma determinação de sentido totalizante, mas isto acontece sempre por uma forma de distorção da natureza da determinação ideal de alcance finito, de tal modo que o empreendimento animado por tal deformação do sentido das determinações ideais finitas é uma “casmurrice” quixotesca. Pelo contrário, no regime de sentido da interioridade está em causa uma reduplicação infinita, isto é, uma reduplicação extensível a todos os momentos da vida, logicamente anterior a cada um desses momentos, que não deixa à margem de si nenhum âmbito da existência, que será de cada vez exercida, que já tomou conta de tudo o que venha a sobrevir numa existência assim determinada, e também tomou conta da relação de si a si do indivíduo consigo mesmo – e tudo isto por posição *livre* do próprio sujeito.

Em relação ao acontecimento da interioridade, tudo aquilo que ficou dito parece não só demasiado formal como não estar em condições de superar o âmbito da

⁷⁴⁸O *Instante 5*, SKS 13, pp. 233-234: «(1) O homem-espírito é diferente de nós, homens, nisto: em que ele, se posso assim dizê-lo, é de tão forte constituição que suporta uma reduplicação em si («*en Fordoblelse i sig*»); nós, homens, somos, em comparação com isto, como uma estrutura de madeira em comparação com uma estrutura de alicerces [ou “tijolos”], construídos de modo tão solto e fraco que não conseguimos suportar uma reduplicação.»

⁷⁴⁹*Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 163: «Mas um eu é uma reduplicação («*en Fordoblelse*»), é liberdade; por isso, a este respeito atrair na verdade a si significa pôr uma escolha («*sætte et Valg*»)).»

formalidade. De facto, a partir do que foi dito não parece haver qualquer conteúdo da interioridade, de tal modo que aquilo que faria a sua concretude seria, para cada indivíduo, o que para o seu caso fosse. A excessiva formalidade da interioridade legitimaria, assim, toda a arbitrariedade no domínio fáctico da condução vital. No entanto, não é isso que se passa. E não é assim precisamente pelo facto de a interioridade se constituir como «*Fordoblelse*». Ou seja, as condições formais da interioridade instituem *um conteúdo* – não pode ser “o que calhar”, “o que apeter”, hoje um e amanhã outro, etc. *Está em causa um conteúdo que preencha os requisitos formais da interioridade*. Em primeiro lugar, nesse conteúdo deve tratar-se de algo de reduplicado que corresponda à exigência de ter de ser extensível à totalidade do horizonte existencial, isto é, que tem que ser capaz de preencher todos os instantes e todas as instanciações da vida. Para além disso, este deve ser um conteúdo que, pela sua conformação, tem a possibilidade de ser totalmente interiorizável: está em questão um conteúdo que seja ele mesmo completamente interiorizável pelo sujeito, de tal modo que não deixe nada nas “franjas” da existência, de tal modo que toda a vida se encontre posta por ele e deposta nele. Nesse sentido, o conteúdo interiorizável deve ter exactamente o mesmo *valor do próprio “eu”* que o reduplica a cada instante na sua existência. Está em causa, precisamente, aquela ideia, à qual já se fez referência, pela qual vale a pena viver e morrer – isto é, está em causa uma ideia que tenha o valor do eu, ou a ideia que faz o indivíduo dar a sua vida como resgate do seu valor.⁷⁵⁰ Compreende-se, assim, como uma determinação deste género é também *eterna*, isto é, como não pode estar circunscrita ao transitório da vida, determinada pelo temporal dela (cujo sentido é de cada vez variável): Trata-se, por um lado, de uma determinação que não é posta pelo acontecimento anónimo da vida, mas pelo sujeito. Em si mesmo, por definição, o eterno está imune ao desgaste do tempo, é sempre o mesmo, não muda, não acaba, é sempre aquilo que é. O eterno é, desta forma, a determinação do *ser* em relação à vida do sujeito: através dela, nela, o indivíduo *é* (não já a «unidade negativa», mas a síntese positiva dos momentos imediato e ideal da perspectiva). Por sua vez, a

⁷⁵⁰NB6:56, SKS 21, p. 41: «Quando o cristianismo (justamente porque não é uma doutrina) não se reduplica («*reduplicerer*») em quem o representa («*Fremstilleren*»), então ele não representa o cristianismo, pois o cristianismo é uma comunicação da existência e apenas pode ser representada – mediante o existir. Geralmente, é mesmo o facto de existir nisso, de ao existir exprimir isso, etc., é reduplicar. Cf. igualmente «*Sobre a Diferença entre um Génio e um Apóstolo*», in *Dois Pequenos Tratados Ético-Religiosos*, SKS 11, p. 102: «A sua vida como prova da ortodoxia da doutrina não é outra coisa (το ετερον) senão uma simples reduplicação («*en simpel Fordoblelse*»).»

interioridade é a própria forma de relação ao eterno: o eterno deverá estar *no* indivíduo, como fonte *dúpla* de significado da sua relação ao exterior (enquanto extensão da sua relação a si mesmo) e da sua relação a si mesmo. Com a determinação do eterno, tudo na vida é interiorizável, *a totalidade da vida torna-se interiorizável, de tal modo que também a relação do indivíduo a si mesmo acontece nessa interioridade, isto é, de tal modo que é, na verdade, o eterno que constitui a relação do indivíduo a si mesmo, a sua consciência de si*. A interioridade é a condição de interiorização do único objecto absolutamente interiorizável – o eterno –, mas de tal modo que, por intermédio desta interiorização, a própria relação de si a si mesmo se transforma de acordo com a determinação (o eterno) que interioriza e o si mesmo adquire para si, na sua relação consigo e com a totalidade do mundo-envolvente, em todos os seus aspectos, a *validade* dessa determinação.⁷⁵¹

Tenha-se em atenção que um dos aspectos que se encontra implicado nesta tese é o seguinte: não há qualquer *meio-termo* entre o sentido natural da vida e a reduplicação – *ou* homem natural *ou* «homem-espírito». No entanto, o sentido da reduplicação não é o de já se estar deposto no resultado de ter interiorizado todo o conteúdo que havia por/que interiorizar. De facto, Kierkegaard considera haver duas possibilidades, as quais são apresentadas formalmente e sem consideração da sua exequibilidade na vida individual: a primeira é a possibilidade de se *estar “a caminho”*, isto é, de se encontrar na reduplicação e no processo de aprofundamento da relação que a cada instante se reduplica; a segunda é a possibilidade de se estar já no seu resultado, isto é, de se ter atingido a *simplicidade*, de se encontrar deposto naquele estado em que se é um só consigo mesmo: a possibilidade de se ser totalmente transparente para si mesmo (no caso de isto ser possível, pois não é de forma alguma líquido que o seja).⁷⁵² A reduplicação é, nesse sentido, esforço de *aproximação contínua e constante* de si mesmo, ou luta por uma constituição subjectiva e por uma posição na existência cada vez mais adequadas à expressão da própria individualidade.

⁷⁵¹*Obras do Amor*, SKS 9, p. 278: «Mas, em si mesma, a reduplicação («*Fordoblelse*») nunca tem um objecto temporal: tal como o temporal se desvanece no tempo, assim se passa também nas qualidades. Quando, pelo contrário, o eterno está num homem, então o eterno reduplica-se nele de tal forma que, em cada instante em que está nele, está nele de uma forma dúpla: em direcção ao exterior, e em direcção ao interior, de volta a si mesmo, mas de modo que isto é uma e a mesma coisa; de outra forma, não é reduplicação.»

⁷⁵²NB17:97, SKS 23, p. 239: «*Ou* reduplicação qualitativa («*qvalitativ Fordoblelse*»), que ao trabalhar também trabalha contra si mesma; ou simplicidade qualitativa no carácter («*qvalitativ Eenfoldighed i Character*»). “*Tertium non datur*”.»

Esta *aproximação contínua e constante* de si mesmo é o *risco* que se corre constantemente. Na verdade, pode sempre acontecer que o indivíduo esteja de cada vez a distanciar-se daquela determinação à qual julgava aproximar-se cada vez mais; pode passar-se que se viva, até, de costas voltadas para o sentido para que pensava apontar-se a cada instante com a própria vida. Por conseguinte, poderá objectar-se, com razão, que nunca se destrói o *risco* que comporta uma vida que segue a conformação da interioridade. E isso está correcto. De facto, neste âmbito de sentido, o risco não é eliminável. Há sempre cegueira “objectiva”, a qual parece ser para nós inultrapassável. O momento da reduplicação não é nunca interior à idealidade das determinações, não é nunca um “pensado” puro, e por isso não é passível de uma certeza própria desse domínio. Pelo contrário, o «*ser da verdade*» para o indivíduo consiste no movimento da reduplicação por meio do qual esse mesmo «*ser da verdade*» se procura ganhar para si. Esta reduplicação assume sempre, na existência, os contornos de uma *luta*, a qual pressupõe o esforço mediante o qual o indivíduo se mantém de cada vez *em risco* ao procurar exprimir o «*ser da verdade*» que é para si.⁷⁵³ A não-destruição do risco que se corre num empreendimento deste género não implica que não se disponha de algum *critério* que averigüe ou faça a prova sobre se, em cada caso, estou a exprimir o ser da verdade que é para mim, isto é, se estou realmente a viver a partir da fonte de sentido da interioridade. Pelo contrário, há um critério. Este critério corresponde à verificação da efectiva aquisição de imunidade quanto ao desespero: trata-se de ver se a interioridade torna, em cada caso, o indivíduo livre do desespero. Ou seja, fazer a prova da interioridade consiste em verificar se aquilo que foi interiorizado retira ao desespero todo o poder sobre a vida.

Contudo, para se poder constatar a efectiva imunização da vida ao desespero, parece ser necessário antecipar a totalidade das possibilidades da vida nas quais se corre o risco de cair em desespero. Isto é algo que, habitualmente, a não ser por uma tendência de carácter mais melancólico-fatalista, ou hipocondríaca, não ocorre fazer-se: normalmente, “vai-se andando”, “vai-se vivendo”. Quando, então, uma possibilidade se

⁷⁵³*Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 202: «O ser da verdade («*Sandhedens Væren*») não é a reduplicação directa («*den ligefremme Fordoblelse*») do ser em relação o pensamento, algo que só dá o ser pensado («*tænkt Væren*»), só defende o pensar de ser quimera, que não é, assegurando validade ao pensamento, [assegurando] que o pensado é, isto é, [que] tem validade. Não, o ser da verdade é a reduplicação («*Fordoblelse*») em ti, em mim, nele, que a tua, a minha, a vida dele, de modo aproximativo, na luta em direcção a isso, exprime a verdade, que a tua, que a minha, que a vida dele, de modo aproximativo, na luta em direcção a isso, é o ser da verdade [...]».

realiza e por meio disso a vida parece “desencaixar-se”, ou como que se desmorona, é-se surpreendido. É-se surpreendido justamente porque não se antecipou a consistência das determinações em que se havia depositado a expectativa da vida. No entanto, para testar a consistência do conteúdo interiorizado, deve fazer-se que ele se submeta à prova, não de uma ou de outra das possibilidades da existência, mas de *todas* as possibilidades da existência que têm poder de devastação e de anulação dos eixos sobre os quais está assente a vida do indivíduo. Devido à circunscrição da vida no instante presente, esta antecipação só se torna possível por meio da imaginação que está sob o poder da angústia. A imaginação convoca todas as possibilidades de maior perturbação da vida que estiver em condições de pensar e põe-nas em confronto com o conteúdo interiorizado, de modo a ver, em cada caso, se a determinação da vida enquanto interioridade é, por meio disso, abalada ou se, pelo contrário, resiste ao e “passa” o exame. Está aqui em causa a prova da vida enquanto interioridade mediante a *educação pela possibilidade*.⁷⁵⁴ Por meio desta prova, ver-se-á se o conteúdo interiorizado resiste às possibilidades que se fazem imaginativamente recair sobre ele. É, com certeza, possível 1) que esta averiguação dependa da própria força da imaginação no sujeito e 2) que este exame corresponda, no fundo, a vários exames ao longo da vida (isto é, que não possa ser feito de um só golpe, num determinado momento da vida, que não fique tudo visto de uma só vez, mas que no decurso da vida, ou em conexão com determinadas circunstâncias dela, o sujeito imagine novas possibilidades, as quais submeterá a análise). De qualquer modo, não é este o ponto fundamental. Antes, aquilo que parece essencial é a *abertura constante do sujeito à educação pela possibilidade*, meio pelo qual o indivíduo faz vir sobre si algo que ainda não sobreveio (e que pode nunca acontecer). Considere-se, então, com mais pormenor, aquilo em que parece consistir uma educação deste género.

Em primeiro lugar, note-se que o facto de poder tratar-se, na possibilidade projectada pela imaginação, de algo de muito improvável não faz nada ao caso. O improvável não é menos possível que o possível. O improvável é, ainda assim, possível. Aliás, na vida, o mais improvável também tem probabilidade de acontecer e, parece, acontece com alguma frequência. O sujeito que se educa pela possibilidade detém-se na possibilidade como tal e não na probabilidade da possibilidade. Ele considera que,

⁷⁵⁴A educação pela possibilidade também não é, ela mesma, um critério objectivamente infalível. Mas não deixa de ser um critério, e, na realidade, o único de que parece dispor-se.

enquanto e porque está vivo, tudo é possível, “tudo pode acontecer”. Quer dizer, a vida encontra-se para ele esmagadoramente presente com toda a sua panóplia de desastrosas e maravilhosas possibilidades de desenvolvimento. O *aprendiz da possibilidade* quer surpreender a caixa de Pandora da vida, antes de ser surpreendido por ela. Por isso, pela força da sua imaginação, o aprendiz da possibilidade procura tornar imaginativamente contemporânea consigo uma possibilidade existencial na qual não se encontra facticamente situado. Desta forma, o indivíduo procura relacionar-se com algo que não está dado para a sua situação e anular, tanto quanto lhe é possível, o *carácter remoto* da possibilidade, pretende trazê-la para tão perto de si quando lhe for possível, procura tornar-se “um” com essa possibilidade, *ser* nela. Assim, o aprendiz da possibilidade confronta, em cada caso, o conteúdo interiorizado com as possibilidades que se lhe apresentam imaginativamente. Ao fazer esta experiência imaginativa (mas não por isso menos real), o indivíduo comprova o grau de *resistência* do conteúdo da interioridade por si adoptado (este conteúdo pode passar todos os testes da imaginação que o indivíduo leve a cabo, ou pode sucumbir logo no primeiro momento, ou pode “passar” apenas em algumas situações imaginadas, mas não noutras).

No entanto, a este modo de comprovação do conteúdo interiorizado pode fazer-se algumas objecções. Em primeiro lugar, pode objectar-se que não é possível antecipar, numa perspectiva imaginativa, a existência no seu todo, uma vez que não é possível antecipar todas as possibilidades da existência (e isto não é possível porque está tudo “em aberto”, visto que a vida decorre no tempo, e também não é possível porque a perspectiva do sujeito não é absoluta, o que aqui significa apenas dizer que não consegue conceber, de um só golpe, todas as possibilidades, ou o todo das possibilidades para uma vida humana); que, por isso, há sempre um elevado risco de incorrer numa “ingenuidade” decorrente da desconsideração de várias possibilidades – isto é, a consideração da viabilidade do conteúdo interiorizado sofre sempre de parcialidade e, por conseguinte, é medularmente *insegura* (mesmo que, até um determinado momento, a projecção imaginativa ainda não tenha manifestado a falibilidade do conteúdo interiorizado, nada garante que isso não possa vir a acontecer). Uma segunda objecção que pode fazer-se tem que ver com o facto de a própria apresentação da possibilidade variar (e variar essencialmente) aquando da sua transposição real, isto é, algo na possibilidade não é o mesmo que algo na realidade, o aspecto da possibilidade *refigura-se* quando essa mesma possibilidade se realiza. Esta

segunda objecção contém uma terceira, que dela se deriva: há um problema que parece radicar no próprio *medium* da imaginação, na medida em que ele não está “*apto*” a ser um *operador real*; isto é, a força imaginativa funciona antes de “o problema se pôr” com todo o peso da facticidade, mas a força imaginativa perde todo o seu vigor, “vaporiza-se” quando a realidade se impõe e, com isso, redu-la ao silêncio. Sendo assim, não se vê bem como seja possível que a educação pela possibilidade solucione o problema da incerteza objectiva relativamente à verdade do conteúdo interiorizado. Em todo o caso, o indivíduo que é educado pela possibilidade deve ter em conta as objecções que se colocam à sua forma de aprendizagem, deverá estar consciente das limitações que a educação pela possibilidade comporta, isto é, ele deverá estar consciente da eventualidade de ter deixado de lado possibilidades cuja consideração seria importantíssima e deverá ter em conta o facto de a passagem da possibilidade para a realidade ser muito diferente do que julga (daquilo que parecia fácil ser, afinal, muito custoso, etc.).

Todavia, com isto está a esquecer-se a determinação mais radical que entra na própria consideração do aprendiz da possibilidade. Já se aludiu brevemente à determinação que acompanha a *educação pela possibilidade*: a *angústia*. De facto, a determinação da *angústia* é aqui a que faz toda a diferença. A imaginação do aprendiz da possibilidade está, à partida, impregnada de angústia. A imaginação não é “fria”, mas está até certo ponto sob o poder da angústia. Por seu lado, o que a determinação da angústia faz é anular a distância do imaginado ao real, atribuir-lhe como que um local “*intermédio*” na existência do sujeito, de forma que aquilo que é imaginado não pertence ao âmbito teórico ou da pura idealidade (já está, desde logo, “para lá” deste âmbito), mas também não corresponde à realidade fáctica do sujeito. A angústia da possibilidade faz experimentar o possível na medida em que é “*mesmo*” possível, de tal modo que isso que é possível se faça sentir como *iminente*, “prestes a rebentar”, “quase aí”. A imaginação antecipa as possibilidades percutidas pela angústia, está de algum modo (ou até certo ponto) dominada pela angústia. Não é de estranhar, portanto, que no seu extremo patológico a angústia conduza a situações como a do “doente imaginário”: de facto, a sua elevada acuidade na consideração da doença fá-lo sucumbir sob a própria acuidade, a qual, sob o poder esmagador da angústia, toma precisamente a forma da doença que tão agudamente se considerava. Para o hipocondríaco, não há distância entre a possibilidade e a situação real: a possibilidade toma completamente para si a situação

ou põe ela mesma a situação do sujeito, *conforma* a totalidade da sua apresentação da vida. É o próprio hipocondríaco que forma a possibilidade (neste sentido, é ele mesmo que constrói a sua apresentação da vida) à mercê da qual de cada vez se encontra. A extrema pressão da possibilidade é levantada quando a realidade da doença que se temia sobrevém e, dessa forma, desaparece o poder da fantasmagoria.⁷⁵⁵ Ora, tal como acontece com o hipocondríaco, também no caso do aprendiz da possibilidade 1) é ele mesmo que forma a possibilidade e, por outro lado, tal como acontece com o hipocondríaco, 2) a realidade da projecção da angústia é mais leve que a possibilidade que havia sido projectada. No entanto, a diferença fundamental está em que o hipocondríaco *forma a possibilidade, mas não é enquanto tal essencialmente formado pela possibilidade*, e isto porque a hipocondria, neste sentido, é uma categoria psicofísica, trata-se nela de algo de cada vez regional, no qual não está em causa uma reformação da vida no seu todo. O aprendiz da possibilidade é, pelo contrário, *essencialmente formado pela possibilidade* da angústia que *ele mesmo de cada vez produz*, e isto de tal modo que a possibilidade que o indivíduo, na angústia, projecta é como que o *motor do processo de fundamental revisão da vida e de renovada interiorização dela*.

Tenha-se presente que há um modo *finito* de ser educado pela possibilidade e um modo *infinito* de ser educado pela possibilidade da angústia: trata-se da alternativa entre a má-compreensão da possibilidade apresentada na angústia (em que o factor angustiante é tido por algo que vem do exterior) e a compreensão da angústia (tomada como um acontecimento da interioridade do sujeito). Considerada no seu modo finito, a possibilidade projectada na angústia é algo de pontual na vida do indivíduo, não tem um significado potencialmente revolucionário na vida ou aquilo que se vai manifestando acerca da vida, por meio desta consideração finita, é apenas “uma parte” dela; o indivíduo nunca chega ao momento em que possa daí retirar consequências para a sua vida, ou em que tenha como que uma “apercepção total da vida” no confronto com as possibilidades projectadas pela angústia. No âmbito de uma possibilidade produzida

⁷⁵⁵ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 460: «O hipocondríaco angustia-se por qualquer insignificância, mas quando o significativo acontece, então ele começa a respirar – e porquê? Porque a realidade significativa não é de facto tão terrível quanto a possibilidade que ele mesmo havia formado, e em que ele tinha empregado a sua força em formar, ao passo que ele agora pode empregar toda a sua força na direcção da realidade. Entretanto, o hipocondríaco é apenas um autodidacta imperfeito em comparação com aquele que é formado mediante a possibilidade, porque a hipocondria depende parcialmente do corpóreo e é, por isso, accidental.»

pela angústia tomada finita ou parcialmente, o domínio da vida não é nunca por ela afectado na sua totalidade, o sujeito não é totalmente contemporâneo da angústia que o assola (ele fica sempre um pouco “do lado de fora” dela, na medida em que dispõe de meios de diversão, na medida em consegue escapar à ou esquecer-se da sua presença – nessa medida, as possibilidades da angústia encontram-se dominadas). Pelo contrário, o modo infinito da educação pela possibilidade tem, à partida, uma relação essencial à totalidade e, nesse sentido, é *revelador* do sentido que habita o horizonte vital do indivíduo. Neste segundo sentido, a relação do indivíduo à angústia é alvo de aprendizagem, de modo que o indivíduo *aprende* a angustiar-se “do modo correcto”, isto é, de modo “infinito”. No âmbito da *educação pela possibilidade*, o acontecimento da angústia apresenta um rosto “positivo”, por assim dizer. Aqui, a angústia não é propriamente um acontecimento anónimo, mas é antes *produzida pelo próprio indivíduo*. Esta angústia *revolve* todo o âmbito da possibilidade, de tal forma que o sujeito é de cada vez catapultado de uma possibilidade circunscrita da angústia para a confrontação dessa mesma possibilidade com o conteúdo da interioridade. Ou talvez melhor: a possibilidade da angústia abre-se já no quadro de uma predisposição do indivíduo para a confrontação da referida possibilidade com o conteúdo da interioridade em que empenha a totalidade da sua vida – desse modo, a angústia põe o indivíduo diante da possibilidade de se *julgar* a si mesmo. A angústia vai, então, descobrindo ao indivíduo cada uma das possibilidades de “entrave” da existência, cada uma das possibilidades do “choque” entre o seu projecto para a vida (o projecto da interioridade) e as “surpresas” da vida, cada uma das possibilidades de “escandalizar” o sujeito e afastá-lo do seu projecto para si, de tal modo que compele o sujeito da interioridade a deter-se na determinação ideal da interioridade para, a partir dela, arrostar cada uma das possibilidades da angústia.⁷⁵⁶ Note-se que está aqui implicado que a possibilidade produzida em virtude da angústia não educa “de qualquer maneira”, por assim dizer. O que tende a acontecer habitualmente é que a possibilidade produzida na angústia toma de tal modo conta do indivíduo que não lhe deixa espaço para “ser”, para “respirar”, por assim dizer – motivo pelo qual nesse caso nem sequer pode chegar a pôr-se a questão de uma educação por meio da possibilidade que se forma no interior da angústia. Para que a possibilidade produzida na angústia possa ser realmente educativa, o ponto de vista

⁷⁵⁶O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 456: «Se as descobertas da possibilidade forem correctamente geridas, então a possibilidade descobrirá todas as determinações finitas, mas idealizá-las-á na figura da infinitude, cobrirá o indivíduo de angústia, até que ele novamente as conquiste na antecipação da fé.»

deve estar já invertido em relação ao seu sentido habitual, de tal modo que a possibilidade da angústia deixa de ser um mero poder hostil sob o qual se sucumbe, mas passa a ser, ainda que na manutenção da sua hostilidade, um poder que é usado pelo sujeito como *meio* para se confrontar com o projecto da interioridade que assume como finalidade da sua existência. A possibilidade que a angústia de cada vez forja é, assim, *activada por mor do indivíduo*, está *em seu favor*. A ser assim, a educação pela possibilidade é uma educação em direcção à (e ao serviço da) mudança da forma de ver (a qual é, justamente, a interioridade). Uma outra diferença em relação à perspectiva habitual, que deve também estar presente na educação pela possibilidade, é a seguinte: a perspectiva comum atesta que na possibilidade tudo é fácil, mas que quando a possibilidade se torna realidade é que “são elas”, etc. (foi esta a tese que se apresentou anteriormente). De facto, parece mesmo que a possibilidade é em tudo mais “leve” que a realidade: é fácil imaginar estar-se alegre quando se tem uma dor de cabeça porque não se tem esta dor de cabeça, porque não se está confinado por ela, não se tem o dia “atropelado” por essa dor, porque “não se é a dor de cabeça”; quando a dor, pelo contrário, assalta, tende a ficar-se completamente preso nela, ela toma todo o espaço da existência e não parece permitir, normalmente, qualquer constituição de sentido (isto é, a dor de cabeça “assalta” a totalidade da vida). No entanto, o motivo por que se dá esta *avaliação* da realidade tem que ver com o próprio *peso* que o ponto de vista habitual atribui à possibilidade e à realidade. Este ponto de vista julga que a modalidade da realidade tem uma *maior validade* que a modalidade da possibilidade. Se é um facto que a consideração na possibilidade e a consideração na realidade são incomensuráveis, no sentido em que a consideração de algo na possibilidade não exime o indivíduo da tarefa da realidade, no momento em que se abate sobre a existência a projecção da possibilidade também parece não poder por este motivo despedir-se o sentido da consideração das coisas que acontece sob a educação pela possibilidade. Trata-se, em cada caso, de ver se o conteúdo da interioridade ou o conteúdo interiorizado resiste a todos os ataques de expropriação da angústia; se sim, então o conteúdo interiorizado pode ser honestamente mantido, porque permanece intocado (e assim prova, portanto, ser eterno). Isto não parece ter por que ser incompatível com o facto de a antecipação da realidade por meio da possibilidade não anular o embate da realidade, isto é, não neutralizar o impacto do real (a consideração da possibilidade não torna exânime o que recai sobre o indivíduo: quando as coisas acontecem, doem de qualquer forma). Mas, quando a realidade “vem”, eu já sei, já vi que isso não “está fora” da minha validade

eterna, da minha interioridade – a minha interioridade contemplou a actualização dessa possibilidade.

Na educação pela possibilidade, parece haver uma alteração da visão sobre a dialéctica possibilidade-realidade: o *peso* da vida é, por meio da angústia, alastrado para a possibilidade. Desta forma, há uma antecipação, não teórica, mas disposicional (isto é, em angústia) das possibilidades mais tremendas da existência, das suas situações extremas. A possibilidade é pesada, é significativa. O indivíduo é, assim, existencialmente tocado, profundamente afectado e movido pela possibilidade projectada na angústia como um momento da educação pela possibilidade (ao imaginar o mais horrível, a angústia projecta o próprio horror da possibilidade e confronta o horror com o conteúdo interiorizado). A angústia aparece, assim, como uma preparação para a vida, como uma “introdução” a ela, na medida em que tal seja possível. Nesse sentido, o ponto de vista habitual é coerente consigo mesmo: de facto, se a possibilidade é “leve”, ela não pode de modo algum ser educativa (e não poder ser *educativa* significa que, precisamente, não tem qualquer poder na sua relação à realidade, modalidade na qual o indivíduo exercita o conteúdo da interioridade).

A atitude de fundo do aprendiz da possibilidade é a de *já se ter lançado à infinitude*, é a de permanecer vulnerável aos incontáveis expedientes da angústia que o próprio indivíduo produz. Note-se que a educação pela possibilidade tem algo de diverso do modo como habitualmente se concebe tudo aquilo que seja educativo. Normalmente, concebe-se a educação como a comunicação de alguns conteúdos, de tal forma que o indivíduo, por meio da aquisição de tais conteúdos, fique “a saber mais”. Deste modo, a educação parece estar sempre associada a um acrescento de algo de novo que é aduzido à perspectiva (sem que, no entanto, pressuponha ou exija qualquer forma de rotação do olhar). Todavia, a educação pela possibilidade dispõe de outra “pedagogia”: nela, não se trata de adquirir, de ganhar, de acumular saber, mas está antes em causa um “esvaziar-se”, um emagrecimento, *um processo de desmame*, o ser “desapossado” das categorias próprias do finito, a perda dos “estofos”, dos “encostos” da existência, da comodidade subjacente às determinações da “segurança” que são complexamente produzidas na e sustentadas pela mundanidade: “os outros”, a

“conversa de treta”, a probabilidade, a distração, etc.⁷⁵⁷ Por outro lado, tenha-se também em conta que, na educação pela possibilidade, enquanto aprendizagem, há *uma revisão fundamental da vida tendo como instrumento as possibilidades produzidas na angústia*; esta revisão fundamental, este exercitar-se na possibilidade da angústia tem que ver com o *tempo* e exige-o (é uma *aprendizagem* de uma relação à vida, não um conteúdo *tido*).

Por sua vez, o acto de revisão da vida exige *honestidade* («*Redelighed*»)⁷⁵⁸ A educação pela possibilidade pressupõe e implica necessariamente a honestidade, isto é, pressupõe e implica que o sujeito se deixe interpelar interiormente pela imensa miríade de possibilidades da angústia, as quais ameaçam de cada vez a ruína de tudo aquilo que o indivíduo tem estabelecido para a sua existência, pressupõe e implica que haja nisso um confronto consigo mesmo, pressupõe e implica que não se veja a possibilidade da angústia como uma possibilidade “em geral”, mas antes como algo que *é para si*. A angústia, tomada como possibilidade do espírito, ajuda esta revisão fundamental, pode propiciar a activação do acto de revisão da existência; a determinação da honestidade permite que, na angústia, esta revisão possa ocorrer ou que o percurso que ela requer possa começar a ser percorrido.⁷⁵⁹ Pelo contrário, na possibilidade da angústia, tomada

⁷⁵⁷O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 459: «Nos tempos que correm, pelo contrário, não é necessário ter-se mais de 16 anos para ver que aquele que agora deverá entrar no teatro da vida é semelhante ao homem que partiu de Jericó e caiu nas mãos de ladrões. Aquele que, então, não deseja afundar-se na miséria da finitude está obrigado, no sentido mais profundo, a lançar-se à infinitude. Uma tal orientação prévia é uma analogia para a educação na possibilidade, e uma tal orientação também não pode ter lugar sem ser mediante a possibilidade. Quando, então, a sagacidade («*Klogskab*») ajustou os seus incontáveis cálculos, quando o jogo está ganho – então vem a angústia ainda antes que o jogo, na realidade, fosse perdido ou estivesse ganho, e a angústia faz o sinal da cruz ao diabo, de modo que a sagacidade não pode nada, e a mais engenhosa combinação da sagacidade desvanece-se como um fantasma diante da situação («*det Tilfælde*») que a angústia forma por intermédio da onnipotência da possibilidade.»

⁷⁵⁸O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 456: «[...] mas a pergunta é sobre a possibilidade na individualidade que é honesta diante de si mesma».

⁷⁵⁹NB31:140, SKS 26, p. 105: «Pois a honestidade da idealidade (que é como uma pureza do espírito ou é espírito) exige estar-se dialecticamente na direcção da qualidade, constantemente ver a qualidade, e, portanto, “ou/ou”». Um efectivo programa de revisão da existência pressupõe honestidade e é *primitividade*. As passagens que se citam em seguida incluem várias determinações. No entanto, para o presente, tome-se apenas em atenção a conexão essencial entre a revisão fundamental da vida e a honestidade (ou a ausência dessa revisão e a desonestidade da existência). Cf. *Papir* 366:1, nota c, SKS 27, p. 399: «Um autêntico génio primitivo é o verdadeiro revisor-geral. Cada existência primitiva inclui igualmente uma revisão do universal-humano («*det Almeen-Msklige*»). E cada existência deveria ter algo deste acto de rever («*dette Reviderende*»). Falhar completamente este acto de rever e, sem mais, tomar tudo como uso e costume e de tal modo que é suficiente para alguém que isso seja uso e costume: isso é desonestidade.» Cf. igualmente *Papir* 371:2, SKS 27, pp. 432-433: «Mas tal como é o dano fundamental dos homens de hoje tornar tudo objectivo, também é a infelicidade fundamental do tempo presente que careça de primitividade. E aqui reside aquilo a que eu daria o nome de *a desonestidade do tempo presente*. É, inegavelmente, o mais confortável e seguro juntar-se em toda a parte ao tradicional, fazer como os outros, opinar, pensar, falar como os outros, e, quanto mais depressa melhor, lançar mão aos

naturalmente ou de modo finito, por mais que a consideração seja levada ao extremo, há sempre um “resto” que não se consegue eliminar, de modo que «*até o mais honesto é um pouco desonesto*».⁷⁶⁰ A honestidade é, desta forma, uma pressuposição da possibilidade da educação pela possibilidade.

objectivos finitos. Mas a Providência nunca foi do parecer de que deveria ser assim. Cada existência humana deve ter primitividade. Mas a existência primitiva inclui sempre uma revisão do fundamental. Isto vê-se do modo mais evidente num génio primitivo. Qual é o significado de um génio primitivo? Não é tanto produzir algo de absolutamente novo – pois não há na verdade nada de novo sob o sol – como é rever o universal-humano, as perguntas fundamentais. Isto é, no sentido mais profundo, honestidade. E carecer completamente de primitividade e, por conseguinte, do factor de revisão («*det Reviderende*»), tomar tudo, completamente, sem mais, como uso e costume dado, isto é, eximir-se da responsabilidade de se fazer da mesma forma – *isso é desonestidade*.»

⁷⁶⁰NB30:137, SKS 25, p. 493.

§14.

Espírito e seriedade («*Alvor*»). A falta de seriedade como o acontecimento universal da existência humana. A relação cómica à seriedade. Seriedade e disposição. A identificação entre o «espírito» e o fazer-se morrer para a disposição. A seriedade como acontecimento de repetição («*Gjentagelse*») em que o indivíduo tem em si mesmo o seu ponto de aplicação, ou em que é ele mesmo o próprio ponto de aplicação. ***Espírito e personalidade***. A personalidade imediatamente determinada e a personalidade como «ponto arquimédico» da vida. A constituição da personalidade é apenas possível por intermédio de uma decisão («*Afgjorelse*»): as condições da decisão na direcção da personalidade ou a precisão de consciência («*Samvittighed*»). A decisão como momento existencial que instaura a seriedade ou que pede a repetição. ***Espírito e carácter***. O natural humano como acontecimento de «*Gemyt*». A diferença entre carácter e «*Gemyt*»: a marcação da diferença é para a seriedade como «originalidade adquirida do coração»; breve referência à noção de carácter.

Espírito e seriedade. O autor do texto com que se introduziu o capítulo anterior,⁷⁶¹ Vigilius Haufniensis, identifica uma forma específica de *exterioridade* na relação do eu a si mesmo, isto é, considera um modo específico de relação do si próprio à vida à distância da compreensão do sentido interior de si, numa circunstância vital em que o *eu* está certamente obrigado a si mesmo, mas de tal forma que se “larga” a si *no lado de fora de si*. Esta forma aparenta aquilo a que Haufniensis dá o nome de «*seriedade*» (a «*seriedade*» é um acontecimento que Haufniensis identifica com «*interioridade*»)⁷⁶² Há um modo *exterior* de relação de si a si que se “*faz passar por*” *seriedade* e que não o é – isto é, existe um modo de ser que afecta interioridade, não sendo senão, afinal, uma das figuras da sua ausência. Há uma falta de seriedade que “dá ares” de seriedade. A falta de seriedade que se mascara de seriedade parece consistir numa atitude de absolutização daqueles momentos ou acontecimentos da vida que não

⁷⁶¹ «A Liberdade Perdida Pneumaticamente», in *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 438-454.

⁷⁶² «Que é a certeza e a interioridade? Dar uma definição disto é certamente difícil. Ainda assim, direi aqui: é *seriedade*.» «A interioridade, a certeza é *seriedade*.» *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 446, 450, respectivamente. Há, pelo menos, uma outra passagem da obra de Kierkegaard que aponta claramente neste sentido, em «Por Ocasão de um Casamento», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 435: «A seriedade está no próprio interior de um homem [«*Alvoren er i et Menneske selv*»].

deveriam poder ser “incondicionáveis”, por serem aquilo mesmo que são: relativos ao si próprio, instantes da sua existência (com maior ou menor significado para si), mas “menos” que o si próprio, com um valor “substancialmente” inferior ao do si próprio. Pareceria “natural”, então, que os momentos ou acontecimentos da vida gozassem de um valor relativo *ao* indivíduo e de um valor relativo *para* o indivíduo, não se “intrrometendo” no cerne da relação que o indivíduo teria já fixada a si mesmo, isto é, não influenciando no valor da sua subjectividade para si. Em qualquer caso, aquilo que torna algo sério ou não-sério não é a “coisidade” da coisa ou a objectividade dela, mas a relação do indivíduo com ela, pois é por meio dessa relação que cada “coisa” da vida adquire sentido para o indivíduo. O indivíduo elege âmbitos de seriedade para a sua vida, e é em função dessa eleição que cada instante da existência, cada lida da vida é “séria” ou sem seriedade, “nada de especial”. Se se considerar o problema atentamente, pode confirmar-se como, no homem natural, a seriedade das coisas da vida não está ancorada num momento fundamental de seriedade. Quer dizer: o indivíduo escolhe regiões vitais que são “sérias” para si, julga que nelas se joga o sentido do próprio indivíduo para si mesmo, o modo como ele se vê a si próprio depende da seriedade da sua aplicação nestes âmbitos da existência por si escolhidos; porém, e concomitantemente, esta eleição ou escolha é *sem critério* – e, nesse sentido, é *absurda* ou *arbitrária*, é incerta. É verdade que se escolhe aquilo em que se há-de empregar seriamente a si mesmo, mas isto passa-se de tal modo que aquilo que preside à eleição dos momentos específicos de emprego do “sério” na vida *não é a seriedade*, mas precisamente algo que não se sabe bem o que é e que se encontra aquém da lucidez do sujeito (a aplicação de si na vida não está esclarecida pela consciência de si mesmo do indivíduo). Desta forma, aquilo que parece ser a seriedade habitual com que se executa a vida corresponde, no fim de contas, ao seu contrário, isto é, a falta de seriedade, a “gozo”. Por outras palavras: é a relação fundamental de si consigo que carece de seriedade, motivo pelo qual nada pode ser executado “seriamente” na vida, por mais que se desenvolva numa “atmosfera” de seriedade. A seriedade, em sentido impróprio, – ou seja, a falta de seriedade – *reside*, por exemplo, não no facto de o sujeito levar a cabo as funções que fazem parte do seu quotidiano *com toda a seriedade*, não em *ter-se seriedade* na sua ocupação (por exemplo, no «*ser mestre de equitação real*»);⁷⁶³ a seriedade não está em *levar as coisas a sério*, não consiste em lidar *seriamente* com os

⁷⁶³Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 449.

assuntos da dívida do Estado, ou das categorias, ou de uma prestação teatral, da dialéctica ou da especulação. Além disso, algo não se torna sério pelo facto de, supostamente, a “seriedade” se consumir por inteiro numa dada ocupação específica – e, assim, isso (seja “isso” aquilo que for) parece tornar-se «*algo grande e ruidoso*».⁷⁶⁴ O indivíduo pode ser *realmente* sério e ocupar-se de modo verdadeiramente sério com cada uma das tarefas da sua existência (sejam elas insignificantes ou “dignas de ser vistas”), mas, note-se, não é o modo de habitação aparentemente “séria” de cada uma das tarefas que executa que dá ao indivíduo a profunda consistência existencial da seriedade. De facto, a execução “séria” de alguma coisa, quando é apenas *regional*, isto é, quando apenas diz respeito a *isto* ou *àquilo* com que se lida, é, precisamente, carente de seriedade.⁷⁶⁵ Diferentemente, a *seriedade*, no sentido a que Haufniensis alude como sendo a sua acepção “própria”, é algo de outro: a seriedade de uma vida não se cristaliza nem se esgota numa profissão enquanto tal, não se exaure a si numa tarefa determinada, num interesse concreto finito, numa preocupação regional. A seriedade impropriamente posta faz que uma profissão, uma tarefa, um interesse ou uma preocupação, apesar de *circunscritos* na esfera vital, não sejam meras possibilidades existenciais que admitem alternativa. Mais: a seriedade, tomada em sentido impróprio, faz que uma ocupação, que em princípio seria como que uma ilha no mar da vida, se agigante com proporções tais que adquira o tamanho desse mar, isto é, do *eu* (que possa, até, chegar a tomar proporções ainda maiores que o *eu*). A seriedade, no sentido impróprio, pode ainda fazer que uma dada ocupação se revista de um poder avassalador relativamente ao eu, à margem da qual ficam todas as outras tarefas da vida, também elas ilhas nas quais, porém, o indivíduo não tem qualquer interesse (senão por mor da nutrição da tarefa em que está embarcado) e que são engolidas pela “seriedade” posta na ocupação principal (ser cavaleiro, especulador, estudante,...), deixando-se, nesse sentido, ser feitas *sem seriedade*.⁷⁶⁶ Esta é uma propensão totalitária do ponto de vista. Porque o indivíduo não

⁷⁶⁴Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 449-450.

⁷⁶⁵Deste modo, o «atarefado no mundo», o «homem apressado para comer e para agir», o «homem de negócios», o atarefado cheio-de-pressa é, justamente, não-sério: por mais que se “agite” na vida, por maiores que sejam os empreendimentos que leve a cabo, é, todavia, a falta de seriedade que impregna toda a sua acção. Cf. S. KIERKEGAARD, *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. Bárbara Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 19 (SKS 2, p. 33).

⁷⁶⁶Uma tarefa concreta ir-se tornando silenciosamente macrocéfala e acabar por estender de tal modo os seus tentáculos que aprisiona o *eu*, que acaba por fazer-se identificar com o sentido do si é um acontecimento que remete para uma das possibilidades do acontecimento do desespero. Segundo parece, acontece com alguma frequência (por exemplo, no atarefamento).

está certo quanto à seriedade em sentido mais profundo, este género de “ser sério” corresponde, assim, a fazer de *ninharias*, coisas em si mesmas indiferentes para o si próprio, sem qualquer importância fulcral, algo de (insustentavelmente) decisivo; os “assuntos” do ponto de vista do homem que é sério «*no sítio errado*», todas as coisas que ele, eventualmente, *enfrenta muito a sério*, são, desta forma, minúcias quando se trata de compreender *o sentido de si* no todo da sua vida *enquanto seriedade*. Trata-se aqui, portanto, de uma forma de falta de interioridade que corresponde ao *pedantismo* – e este *pedantismo* na condução da vida opõe-se radicalmente à «seriedade da existência», à «seriedade da vida». O pedantismo alicerça-se na «*determinação trivial da seriedade*».⁷⁶⁷

Posta nestes termos, a situação de falta de seriedade pode sujeitar-se a parecer algo de bastante raro – afinal, todos nós sabemos quem somos e é precisamente por mor de nós mesmos que esta ou aquela região e momentos da existência se tornam “sérios”. No entanto, decorre do texto de Haufniensis que não é assim que se passa connosco. Não só não acontece que é a “seriedade”, em sentido mais profundo, que fixa a relação às regiões da existência como, muito pelo contrário, aquilo que parece acontecer é que cada qual leva uma região da vida ou um conjunto de relações nela “muito a peito” (seja a profissão, o descanso, a dor de cabeça) – e o que acontece naturalmente é são essas “coisas” que, precisamente, formam o “conteúdo sério” da existência individual. Quer dizer, fixa-se o valor da própria subjectividade em algo de concreto, de modo que essa mesma “coisa” se converte no próprio valor da subjectividade individual; por outras palavras, o indivíduo tem exactamente o mesmo valor que os momentos “sérios” da sua vida lhe conferem – nesse sentido, são as regiões de seriedade natural que dão ao indivíduo o seu valor, e não acontece, como parece à primeira vista, que seja o indivíduo a determinar o valor que os momentos e acontecimentos da existência têm para ele (se são sérios ou não). Esse conjunto de “coisas” que determinam a vida do homem natural está, no instante, fixo, mas pode ser alterado, substituído por outra “coisa” ou outro conjunto de “coisas” que o indivíduo considere importantes para si, isto é, que tenham peso para a condução de si na vida e que influenciem a ponderação da sua existência. Há sempre um momento da existência que é o “sério” dela, de modo tal que o que é sério para uns é sem importância e ridículo aos olhos de outros. Do ponto de vista imediato, há sempre alguma região ou momento da vida que é sério – é,

⁷⁶⁷NB8:11, SKS 21, p. 149.

precisamente, dessa região ou desse momento que vive a preocupação do sujeito com a vida: o sério é como que o elo de ligação do sujeito à vida, aquela região em que ele experimenta o significado de estar vivo⁷⁶⁸ (mesmo que essa convicção não esteja, do ponto de vista natural, fundamentada). E isto acontece de tal forma que a anulação de todo e qualquer conteúdo sério para a vida – a qual é, de todo o modo, resultado de um esforço de neutralização da importância nela – é também ela feita em nome de uma compreensão daquilo que é importante, que tem peso na vida (isto é, que aquilo que é importante na vida é que se lhe retire todo o momento de peso, de importância) – ou seja: é feita em nome da convicção de que o sério da vida consiste na obtenção da anulação do sério dela. Cada indivíduo parece estar naturalmente deposto numa forma de relação à vida em que há a região das coisas importantes, sérias, e a região do que não é importante, não é sério, que é existencialmente indiferente. Nesse sentido, do ponto de vista puramente natural, todos somos sérios, *a seriedade é universal* (isto é, cada indivíduo tem uma perspectiva sobre aquilo que é sério na sua vida e sobre aquilo que escapa ao sério). Do ponto de vista espiritual, pelo contrário, ninguém é naturalmente sério, todos falhamos a seriedade na nossa vida, ou seja, *a falta de seriedade é universal*. Do ponto de vista da compreensão espiritual da existência, a seriedade “localizada” numa região ou num conjunto de âmbitos da existência é nada mais que falta de seriedade. A *relação* do indivíduo ao mundo da sua vida quotidiana, às coisas que faz, etc., enquanto determinada de modo puramente imediato, o facto de se levar as coisas a sério (e, neste caso, o imediato pode até ser a seriedade com que alguém se enfrenta com algo da vida ou com o conjunto derivado da adição, uma a uma, de todas as coisas que fazem parte do seu cuidado diário) não é senão uma *determinação não séria da seriedade* e, enquanto tal, inconstante e susceptível de indefinida variação, tanto no que diz respeito à sua quantidade/intensidade (“levar mais” ou “levar menos a sério” alguma coisa) como à qualidade (“deixar de levar a sério” algo, com toda a espécie de aspectos que isso possa vir a apresentar, “passar a levar a sério” outras coisas). Esta “seriedade” do ponto de vista natural não tem também, portanto, capacidade de constituição de certeza para o indivíduo, uma vez que ela não “arranca” de si mesmo, mas tem a sua “sede” primária no exterior. De facto, não se

⁷⁶⁸A *Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 117-118: «A preocupação é a relação à vida, à realidade da personalidade e, assim, do ponto de vista cristão, a seriedade. A elevação do saber indiferente está, do ponto de vista cristão, muito longe de ser algo mais sério. Ela é, do ponto de vista cristão, brincadeira e vanidade.»

pode negar que, na “seriedade natural”, está já em questão uma relação do indivíduo às coisas do mundo no modo de as levar “a sério” (elas não lhe são indiferentes, ele está empenhado nelas, sente o pesar da responsabilidade por elas, etc.), mas essa relação não está em condições de produzir *certeza* ou *interioridade*. Trata-se, nela, de uma forma de *confinamento* da seriedade, centrado no *objectivo*, finito, limitado, enquanto tal, e esgotando-se completamente nele, tendo toda a extensão da sua estreiteza.

Pelo contrário, a execução de uma qualquer tarefa concreta ao modo da seriedade terá de remontar à e brotar da própria seriedade da existência, a fonte de onde emana o seu sentido profundo. Se assim não for, toda a seriedade é, afinal, apenas um dos aspectos da superfície (natural) da vida, sem qualquer sentido determinante no qual o indivíduo possa beber. Não há seriedade, no sentido interior, quando acontece que se isolam momentos ocasionais da existência – independentemente do critério segundo o qual isso aconteça (ambição de conhecimento, desejo de riqueza, etc.) –, como instantes de seriedade; não há, igualmente, seriedade, em sentido estrito, quando se guarda a seriedade para certas efemérides – quando este é o caso, o sujeito joga-se *seriamente* nesse instante que determinou como sério (algo que é somente *relativo*: uma tarefa específica, encaixada no horário dos dias...), mas o *sério* é depois postergado, cai no esquecimento. O que significa que o indivíduo não é *ele mesmo* sério e que, nesse sentido, se submete à tarefa mas está em insubmissão face a si enquanto si próprio – o que significa que se está no exterior de si. Só a *fonte da seriedade* da existência poderá converter essencialmente o sentido das tarefas como meras ilhas de seriedade no todo da vida do indivíduo em tarefas, lidas, preocupações, etc. que derivam o sentido radical da própria origem do *sério* (e que, assim, têm a particularidade de poderem, *enquanto meras tarefas*, etc., ser justamente encaradas de forma cómica).⁷⁶⁹ As tarefas concretas são, meramente enquanto tais, na sua determinação “objectiva”, indiferentes do ponto de vista da «seriedade da existência» (ou seja, não existem *para* o indivíduo): o indivíduo mantém-se aí, ainda que pareça entregar-lhes toda a tensão da sua seriedade, em *exterioridade* na relação de si mesmo à compreensão profunda de si mesmo. A seriedade, a ser a seriedade *da vida*, põe o próprio indivíduo “em cheque” e terá de englobar, como sua consequência, tudo o que aconteça, por sua vontade ou a

⁷⁶⁹O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 450: «Aquele que, pelo contrário, se tornou sério no sítio certo, ele demonstrará precisamente a sua saúde de espírito ao conseguir lidar com tudo o resto tanto sentimentalmente como gracejando, ainda que corra um calafrio pela espinha dos tolos da seriedade ao vê-lo brincar com aquilo que os punha terrivelmente sérios.»

contragosto, no interior, no curso da sua vida. Pelo contrário, o enfrentamento *sério* do indivíduo com uma determinada tarefa é, neste sentido, completamente irrelevante do ponto de vista da seriedade *da própria vida*, porque *incapaz de dar forma ao todo da vida*⁷⁷⁰ a partir da sua fonte, da sua *originalidade*. Há, assim, em alguém que é sério «*no sítio errado*» uma indiferença de facto a respeito do ou uma ignorância do sentido de si no todo da vida. A *questão*, com efeito, «*é se uma pessoa se tornou, em primeiro lugar, séria a respeito do objecto da seriedade*».⁷⁷¹ Habitualmente, contudo, está-se apenas *entre* a multiplicidade de objectos da seriedade que não são o objecto próprio dela.

Em suma: a seriedade não é uma categoria do âmbito da visibilidade. Neste sentido, toda a atribuição do “sério” a algo de concreto corresponde a uma falta de seriedade: não há, nesta perspectiva, nada que seja por si mesmo sério – isto é, a seriedade não é uma determinação objectiva. Do ponto de vista espiritual, a seriedade reside numa forma de relação ao horizonte total da vida e não no “conteúdo” sério dela ou no “porte” sério do indivíduo. Na seriedade, está em causa uma relação fixada, posta pelo próprio indivíduo, à totalidade da sua vida – esta relação à vida está *por constituir*, *ninguém nasce nela*, por assim dizer: *esta relação de seriedade ao horizonte da vida tem que ser posta*. Sendo assim, *a falta de seriedade é universal ou corresponde ao universal humano*: cada um encontra-se, à partida, de olhos vendados, de costas voltadas para a fonte da seriedade que se acha no interior de si; não ocorre ao indivíduo que tenha que retroceder a si mesmo, pois ele parece lançar-se sempre já, de cada vez, à vida com toda a “seriedade” com que o seu vigor natural permite arrostar a vida.

Um dos aspectos que caracteriza a falta de seriedade é o facto de que a falta de seriedade “*veste os trajes*” da seriedade, *se camufla* de seriedade e assenta na convicção de que luta pela seriedade ou de que é seriedade. Como consequência, a falta de seriedade vive na *contradição* de julgar ser, no imediato da vida, a luta pela concretização ou a concretização do ideal que tem para ela – quando, pelo contrário, aquilo que acontece é que o indivíduo da falta de seriedade tem, no imediato, uma relação *frouxa* ao ideal pelo qual julga pautar a sua vida. O indivíduo da falta de seriedade está convencido de ter uma relação de mais ou menos elevada *tensão* ao ideal, relação essa que tem como vector insistente a perseguição do ideal. Este sujeito tem, de facto, uma relação ao ideal da seriedade da existência – isto é, há, efectivamente, uma

⁷⁷⁰Cf., a título de exemplo, NB:66, SKS 20, pp. 56 – 57.

⁷⁷¹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p.450.

relação à seriedade; todavia, *a relação à seriedade é não-séria*. Trata-se, na realidade, de uma relação de *exterioridade* à seriedade, de uma relação em que a seriedade é tida por um *conteúdo concreto*; o indivíduo compreende a seriedade *onticamente*, por assim dizer.

A situação pode até ser mais grave e mais cómica ainda; pode ocorrer não só que o indivíduo ponha o sério no sítio errado, mas que o ponha no sítio certo *sem seriedade*, isto, sem que a determinação que ele diz ser séria e que leva a sério, etc., entre de facto em contacto com a sua vida (quer dizer, o que ele, na verdade, continua a levar a sério são os seus negócios). Esta contradição está no fundamento do *cómico* da situação em que se encontra o indivíduo da falta de seriedade: tal como se lê em JJ:429,⁷⁷² «[o] puro cómico é que um homem saiba o que está certo e, todavia, mostre que não o sabe. Aqui está a contradição fundamental». Numa forma cómica de relação à seriedade *há, justamente, relação à seriedade* – porém, o contacto com a seriedade é aqui meramente imaginário: *a relação à seriedade não é séria*. No indivíduo, dá-se uma contradição entre a determinação ideal em jogo e a realidade da sua situação; há uma contradição entre a determinação ideal e a sua execução fáctica. O ponto decisivo, todavia, não se encontra na contradição entre as determinações, mas na *inconsciência* que o indivíduo tem relativamente à referida contradição – o indivíduo não se apercebe daquilo que se passa consigo, não se apercebe de que não é no imediato aquilo que é no ideal, julga ser no imediato aquilo mesmo que é no ideal. No entanto, esta inconsciência reveste-se de uma *forma peculiar* na existência do sujeito: ela é tomada, estranhamente, como sendo consciência do emprego de si na unificação das determinações ideal-imediato. Isto é, no mesmo momento em que não tem consciência da ausência de contacto “positivo” entre as determinações contraditórias na sua vida, a pretensão do indivíduo é a de encontrar-se justamente no instante em que tal reduplicação do momento ideal no momento imediato da existência é concretizável e está a ser, de facto, concretizada. É aqui que reside toda a “*comicidade*” da circunstância vital do indivíduo não-sério: a compreensão ideal de si mesmo encontra-se nos antípodas da realidade do aviamento de si, o indivíduo vive-se interiormente como *quem não é* na realidade. Se havia uma primeira contradição entre o vector ideal e o vector imediato da vida do indivíduo (não se vive

⁷⁷²SKS 18, p. 282. Cf. igualmente *Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 435: «pois o carácter cómico [«*det Comiske*»] reside na relação discordante [«*Misforholdet*»] entre uma possibilidade imaginária e a realidade.»

como se pensa, não se vive de acordo com a ideia que se tem para si), a consciência “invertida” (ou seja, a inconsciência) desta contradição produz uma segunda contradição (ele não vive como julga efectivamente viver, ele julga viver de acordo com uma ideia de acordo com a qual não vive).⁷⁷³ A primeira contradição consiste em que não se verifica uma transposição da idealidade para o momento imediato da existência. Por sua vez, esta segunda contradição (não haver consciência da situação, o indivíduo pensar-se na situação oposta àquela em que se encontra) corresponde a uma intensificação ou a uma “elevação à potência” da situação de contradição inicial e esta intensificação identifica-se com o carácter cómico ou produz o cómico⁷⁷⁴ – a tradução da ideia em vida ou em “forma de vida” é uma miragem que o próprio indivíduo tem por real, é um sonho ao qual se dá o seu assentimento. A possibilidade desta má-compreensão de si mesmo (pensar que se vive de acordo com uma determinação ideal que, de facto, não pauta a vida, isto é, julgar ser-se quem não se é – ser-se um «homem de pernas tornas» que imagina ser «mestre de dança») parece residir no facto de o indivíduo cómico compreender a seriedade de modo meramente natural ou em conformidade com as categorias mundanas da existência (e isto, note-se, pensando que compreende a seriedade “enquanto tal”). Isto é, o indivíduo cómico admite a comensurabilidade da seriedade: persegue-se com seriedade “infinita” um objecto finito, dá-se um valor infinito à objectividade, relaciona-se de modo absoluto ao relativo,⁷⁷⁵ a seriedade é em si mesma um ponto de aplicação concreto, identifica-se ela

⁷⁷³ Ou seja, a relação de si à ideia é meramente reflexiva, não há nela contacto real entre as determinações imediato-ideal (isto é, não há consciência). Apenas para dar exemplo de circunstâncias em que a consideração de si (ou o diagnóstico que se faz sobre a situação de si próprio na vida) não coincide com a realidade do próprio, e de que isso mesmo produz o efeito cómico, cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 171-172: «É impossível apresentar verdadeiramente esta forma de desespero sem uma certa dose do satírico. O cómico é ele querer falar do facto de ter estado em desespero. O terrível é a sua situação, depois de ele ter, de acordo com o que pensa, vencido o desespero, ser justamente desespero.» Outro exemplo da contradição cómica é o do famoso “especulador” que concebe um sistema para a vida, mas se esquece de se compreender a si mesmo; cf., apenas numa das muitas instanciações deste problema ao longo da obra de Kierkegaard, *Posfácio*, SKS 7, p. 323: «Expressar existencialmente aquilo que se compreendeu acerca de si próprio e, deste modo, compreender-se a si próprio, é completamente não-cómico; mas compreender tudo, somente não se compreender a si próprio, é muito cómico.» Igualmente, *Posfácio*, SKS 7, p. 116: «[...] a contradição cómica em querer ser o que não se é [...] fazer tudo por esquecer que ele é um existente [...]».

⁷⁷⁴ JJ:9, SKS 18, p. 147: «A contradição é, propriamente, a categoria do cómico.» V. igualmente *Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 45: «Onde quer que esteja a contradição, está aí também o cómico.»

⁷⁷⁵ Na compreensão do *Posfácio*, esta forma de relação corresponde a uma expressão da loucura – *Posfácio*, SKS 7, p. 384: «[...] pois esta é precisamente a expressão mais comum da loucura: relacionar-se de modo absoluto ao relativo, e, esteticamente, deve ser entendida de modo cómico, uma vez que o cómico reside sempre na contradição. É insanidade (esteticamente, [é] cómico) que uma existência que está disposta eternamente («anlagt evigt») aplique todo o seu poder para agarrar mão do transitório, para prender o inconstante, acredite ter ganhado tudo, quando ganhou este nada – e seja enganada, acredite ter

mesma com um qualquer momento da existência (motivo pelo qual o indivíduo cómico desespera se “perde” de algum modo esse ponto de aplicação). O indivíduo cómico identifica a seriedade com posições existenciais concretas (fazer isto ou aquilo, deixar de fazer isto ou aquilo) e, ao produzir esta identificação, ele *reduz a seriedade à objectividade* (e, nesse sentido, remete a seriedade para o domínio das categorias do mundo ou para a compreensão mundana da existência). Quer-se tornar objectivo algo que escape essencialmente ao domínio da objectividade. Desta forma, o sujeito é um bom “*contabilizador*” – é escrupuloso quanto à aplicação de si na objectividade (fez realmente “isto ou aquilo”, omitiu “isto ou aquilo”) – mas não se encontra a viver a partir do facto de “*ter entrado*” num sentido, esse mesmo sentido a partir do qual aquilo que faz ou omite adquire o seu pleno significado. A “seriedade” que se prende ao “*que*” como seu momento fundamental é mera *aparência de seriedade* – é o cómico; pelo contrário, a seriedade, entendida no sentido da interioridade da existência, prende-se com o “*como*”, isto é, tem fundamentalmente que ver com a *articulação, na existência*, entre aquele que existe e a determinação ideal que pretende reger a sua vida.⁷⁷⁶ Além disso, e precisamente por motivo da redução da seriedade à objectividade, o critério (aquele que está sempre por detrás da identificação concreta daquilo que há a fazer por mor da expressão da ideia) não é em caso algum a seriedade enquanto tal, pelo que a fixação dos conteúdos específicos que preenchem a vida é, do ponto de vista da seriedade em sentido mais estrito, tão insignificante quanto arbitrária. Pode ter-se, até, a ideia de que há algo que há que exprimir-se em todos os instantes e por toda a duração da vida (quer dizer, pode ter-se a constante impressão de que está disponível para a vida uma “categoria omnipresente”); porém, a identificação dessa “categoria omnipresente” com o próprio instante, ou com as próprias “coisas”, faz que o indivíduo se *prenda* às “coisas” e mantenha a sua heterogeneidade com a determinação ideal que pretende estar a orientar a sua vida (isto é, faz que o indivíduo não esteja, como pensa, com a vida imersa e fixada na categoria de onde lhes viria o sentido último, faz que ele transforme

perdido tudo, quando perdeu este nada – e não é mais enganada. Pois o transitório não é nada quando já passou, veloz como o instante do prazer sensível, que está na maior distância ao eterno: um instante, no tempo, preenchido de vazio.»

⁷⁷⁶A determinação ideal *não é*, assim, *para o pensamento* ou para a “objectividade do pensamento”, mas é *em ordem à existência* e só na existência encontra a sua realização. *Posfácio*, SKS 7, pp. 185-186: «Esteticamente, percebe-se de modo maximamente cómico a contradição que se produz quando a verdade se torna falsidade nos lábios deste e daquele. Ético-religiosamente, por sua vez, acentua-se: como; no entanto, isso não é compreendido enquanto decoro, modulação, recitação, etc., mas compreende-se na relação do existente com o afirmado na sua própria existência. Objectivamente, só se pergunta por determinações do pensamento; subjectivamente, pela interioridade.»

essa categoria num momento do próprio horizonte das “coisas”, isto é, num momento do mundo).⁷⁷⁷ Nesse momento, o indivíduo manifesta todo o carácter cómico que reside na contradição da sua situação: tenta-se “infinetizar” o concreto, ou tornar o acidental (isto é, aquilo que pode ou ser ou não ser) directamente comensurável com as categorias ideais, quer-se transformar o acidental em eterno.⁷⁷⁸ A estas duas formas de contradição que fazem a situação cómica do indivíduo da falta de seriedade – isto é, da falta de interioridade – acresce uma *terceira contradição*, que é a mais profunda ou a mais radical. De facto, é dela que surge a possibilidade das duas contradições que se consideraram anteriormente. Um terceiro aspecto contraditório na situação do indivíduo – e que o torna, por isso mesmo, cómico – é que o indivíduo *não pode deixar de ser aquilo que, todavia, não é* (o indivíduo não é de facto sério, mas não consegue evitar ter uma relação à seriedade enquanto tal no cerne da sua relação à vida). Este terceiro aspecto põe em evidência a negação da identidade do si próprio na contradição, *negação na qual a identidade é um momento fundamental que está sempre pressuposto*. O sujeito pode não se encontrar a replicar a determinação ideal na sua vida; pode, além disso, estar totalmente aquém da consciência da sua situação e julgar estar a executar o ideal na sua vida; todavia, há uma terceira camada na relação de si a si mesmo em que a contradição é mais profunda (e em que, por conseguinte, o elemento cómico é mais “gritante”). Este terceiro aspecto da contradição consiste no seguinte: o indivíduo não está em condições de despedir a determinação ideal que não replica na sua vida, porque esta determinação o constitui, ou seja, o indivíduo não só não é, na realidade, aquilo que, *idealmente*, é (a primeira contradição), como *não pode deixar de ser, na idealidade, aquilo que é como possibilidade para si*. A terceira contradição mostra como a determinação ideal está sempre presente (o indivíduo não pode matar a determinação ideal – a determinação ideal é “eterna”, a idealidade *é*), ainda que o modo

⁷⁷⁷*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 441: «Se um homem com as pernas tortas quiser actuar como mestre de dança sem estar em condições de se revestir de uma única posição, então ele é cómico. Assim também com o religioso. Ouve-se um tal devoto como que a contar para consigo mesmo – exactamente como quando uma pessoa que não consegue dançar todavia sabe tanto que consegue contar os tempos, ainda que ele próprio nunca seja tão sortudo que entre no tempo. Assim, o «devoto» sabe que o religioso é absolutamente comensurável, que o religioso não é algo que pertença a determinadas ocasiões e instantes, mas que sempre se pode tê-lo consigo. Mas quando ele tem que fazê-lo comensurável, ele não é livre [...]».

⁷⁷⁸Embora seja parte de um outro contexto, a seguinte expressão de *O Conceito de Angústia* (SKS 4, p. 391) parece ajudar a iluminar o fenómeno do cómico: «O efeito disso pode ser enormemente cómico, porque o instante, de um modo acidental, se torna comensurável com o eterno. O efeito plástico depende de que a expressão eterna é precisamente expressa eternamente, o cómico residia, pelo contrário, em que a expressão acidental foi eternizada.»

como se tenta actualizá-la falhe a realização de acordo com ela. Para o caso presente, isto parece significar o seguinte: é possível (e, parece, bastante habitual) que o sujeito não se relacione *com seriedade* com o todo da vida, ao mesmo tempo que pensa que o faz; todavia, aquilo do qual ele não consegue desfazer-se é de uma relação “séria” ao que quer que seja (isto é, há sempre algo que se “leva a sério”, no decurso natural da vida), e isto porque a ideia de “seriedade” já está, de algum modo, naturalmente presente nele (embora a seriedade não esteja então “posta em si mesma”, ou constituída “enquanto tal”). Na realidade, como se viu anteriormente, há sempre algo em que o indivíduo põe “seriedade” ou põe “a” seriedade da sua vida. E isso significa que, em última análise, o indivíduo não pode senão “levar a sua vida”, no seu todo, a sério. Ocorre que ele se enganou completamente quanto àquilo que chama “a sua vida”, e identifica o seu valor numa qualquer das instâncias que compõem o múltiplo da vida (ou em muitas). Quer dizer, a seriedade está, de certo modo, sempre posta no sujeito, porque ele tem uma ligação de interesse total por si mesmo e é isso que significa ser sério; mas está posta de modo formal e, dado que o indivíduo se identifica com “isto” ou “aquilo”, as desformalizações da seriedade da vida são estruturalmente cómicas, um puro mal-entendido. Assim, a possibilidade da seriedade, no sentido adequado de seriedade, é uma *«possibilidade real»*, ainda que o indivíduo tenha *uma relação imaginária a essa possibilidade real*, na medida em que não se entende a si mesmo.⁷⁷⁹ As duas primeiras formas de contradição que se consideraram (não replicar o ideal na realidade, julgar-se que se replica na realidade um ideal que na realidade não se replica) são *dois desvios de uma possibilidade real radical que está inscrita na formação originária do indivíduo humano e com a qual o sujeito se relaciona de forma natural (isto é, desviada, porque estética ou mundanamente)*. Neste sentido, cada um de nós é *naturalmente cómico*, sem que tenha feito algum esforço para “ter graça”, e se eu não percebo isso acerca de mim é porque não me entendo a mim mesma, isto é, é porque me “levo a sério” no “sítio errado”.

⁷⁷⁹ A seguinte passagem de «Culpado?/Não-culpado?» (*Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 435) pode ajudar à compreensão do que aqui está em causa: «[...] (porque o cómico reside na má-relação entre uma possibilidade imaginada e a realidade). Diedrik Menschenschrek é cómico, porque a coragem dele é uma possibilidade imaginada, e por isso a sua realidade dissolve-se no vazio. Mas aquela possibilidade para cada homem não é uma possibilidade imaginada, mas uma possibilidade real, ele pode, assim diz o religioso, tornar-se o mais elevado, porque ele está formado (*«lagt an»*) de acordo com o mais elevado. É trágico que não se seja isso, mas cómico, que apesar de tudo afinal se seja isso, pois aquela possibilidade formada pelo próprio Deus não pode ser por ele removida. [...] e, por outro lado, aquele que, em todos os horrores da vida e apesar dos estratagemas do tempo e do hábito, mantém junto de si a fé na imortalidade, ele não se torna mais imortal que outro qualquer.»

De facto, a seriedade já se encontra desde sempre na vida, nas “origens” dela como possibilidade real do humano – mas, justamente, num âmbito em que a seriedade, enquanto tal, por tudo aquilo que pressupõe e implica, não é possível, isto é, no âmbito do *estético*: no imediato da existência, a seriedade está constituída no *modo natural do “ser”*, mais especificamente, de modo *disposicional*. Deve, então, proceder-se a uma clarificação do sentido disposicional da “seriedade” no regime natural de sentido, para que depois se possa “destilar” dela a sua compreensão “séria”. Por outro lado, tendo em vista o esclarecimento da diferença fulcral existente entre o regime de vida da disposição e o regime de sentido da seriedade ou do espírito torna-se necessário explicitar a reconfiguração total da vivência do si por si no tempo neste segundo regime de sentido. Para isso, recorrer-se-á novamente à análise de um dos *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, de 1843, «Junto de uma Sepultura».⁷⁸⁰ Neste texto, Kierkegaard distingue e explora dois modos de compreensão da morte: a compreensão da morte motivada pelo olhar disposicional e uma outra compreensão dela em que vigora a ruptura do domínio disposicional sobre a consideração da morte. Segundo Kierkegaard, a possibilidade de rompimento com a consideração da morte na sombra da disposição significa, concomitantemente, o corte do indivíduo com o regime de sentido em que se encontra naturalmente, quer dizer, um corte com a primeira imediatez da sua situação vital. Por sua vez, à quebra com o ponto de vista natural Kierkegaard dá o nome de: *seriedade*. Ora, na terminologia de Kierkegaard a “seriedade” é um acontecimento que emerge apenas no «*mundo do espírito*». De facto, ainda em «Junto de uma Sepultura», Kierkegaard explicita a fissura radical de sentido existente entre o «*mundo exterior*» e o «*mundo do espírito*»: a seriedade, com efeito, *pertence ao* e *reside no* mundo da *interioridade* do sujeito.⁷⁸¹ Na mesma linha de compreensão, seriedade e interioridade são identificadas uma com a outra em *O Conceito de Angústia*, de 1844.⁷⁸² Além disso, neste texto, a *ausência* de interioridade – o mesmo quer dizer, a *falta* de seriedade – é

⁷⁸⁰SKS 5, pp. 442-469.

⁷⁸¹É este fenómeno que pode tornar-se patente mediante uma determinada consideração da morte. Cf. SKS 5, 444: «Pois até a morte tem, de facto, a sua seriedade; o sério não reside no acontecimento, no exterior – que voltou outra vez a morrer um homem – tão pouco como a diferença da seriedade reside em que houvesse muitos coches; sim, tão pouco é seriedade aquela disposição mitigadora que só quer dizer bem dos mortos, ou [tampouco] isso poderia satisfazer aquele que com seriedade considerasse a sua própria morte. A morte pode precisamente ensinar que a seriedade reside no interior, no pensamento, ensinar que é pura alucinação quando se olha o exterior, leviana ou pesarosamente, ou quando o observador («*Betrachteren*»), no pesar do pensamento da morte, se esquece de pensar e meditar a sua própria morte.»

⁷⁸²Cf. o texto já citado de *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 438-453.

compreendida como «*finitização do espírito*»;⁷⁸³ positivamente, a seriedade será correlativa ou sinónima de *infinetização do espírito*.⁷⁸⁴ O fenómeno da seriedade corresponde ao acontecimento do indivíduo humano *enquanto espírito*, ao “espírito” posto *enquanto espírito* no indivíduo humano, ou é a relação de si a si fundada na compreensão de si enquanto espírito. A *seriedade* é uma vida que *tem o seu ponto de apoio em e emerge na* compreensão espiritual de quem se é. A imersão do si na compreensão espiritual de si pode dar-se em maior ou menor plenitude, pode haver um maior ou menor preenchimento desta determinação por parte do daquele que vive no esforço por tornar-se *sério*. Segundo Kierkegaard, a vivência de si que parte da compreensão espiritual de si, ou que tem uma relação de seriedade à própria vida, *não é* uma possibilidade *imediatamente acessível* ao indivíduo. A consideração da vida do homem natural não está sujeita ao *real* esforço de seriedade, mas é antes regida pela *eficácia* da disposição e *esgota-se no sofrimento da eficácia da disposição* sobre si mesmo; aí, a “seriedade” é mera *afecção ou questão de disposição natural* (o indivíduo está com cara de que “o caso é sério”, é alguém com quem não se brinca, leva as coisas a sério, trabalha com muita seriedade, etc.) – e corresponde, na realidade, ao estar-se a levar a vida *a brincar*, ao *fazer da vida uma brincadeira*, ao viver *essencialmente despreocupado* da relação de si à sua vida.⁷⁸⁵ O discurso «*Junto de uma sepultura*» trata justamente da conformação do ponto de vista imediato e da possibilidade *alternativa* a esta conformação: neste texto, explicita-se como a vida manifesta os seus contornos no singular encontro com o acontecimento que lhe impõe um fechamento irreparável. De facto, é à consideração da morte que o ponto de vista deve a possibilidade de *restituição*

⁷⁸³Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451: «Mal falta a interioridade, o espírito é finetizado.»

⁷⁸⁴Em toda a obra de Kierkegaard parece perpassar a noção de que à posição própria do *espírito* no indivíduo humano corresponde um movimento de *infinetização* muito específico. O espírito no humano, enquanto seriedade na relação de si a si, não se identifica em caso algum com a tarefa de fazer de “alguma coisa” a seriedade da vida, independentemente de ser depois indiferente ou não indiferente a “coisa”, a tarefa concreta de que se trata, o “algo” em que se empenha o trabalho e o esforço de toda uma vida. Fazer de *algo* a seriedade da vida, ainda que esse algo só pudesse ser *uma coisa* ou *um conjunto de coisas* que partilhassem de uma determinação comum que as tornasse, por si e a partir de si, sérias – quer dizer, absolutas – isso é precisamente aquilo que o “sério” ou a seriedade não são. Que o indivíduo queira ser ele mesmo a partir de si mesmo a determinar o acontecimento da seriedade é, até certo ponto, algo de necessário ao sério; mas que o indivíduo queira, a partir de si mesmo, delimitar as regiões de vida a estar sob o domínio do sério, ou a sua marcação de limites à intromissão do sério é, exactamente, *finitizar o espírito*, é falta de seriedade, no sentido kierkegaardiano do termo. *Seriedade* é, no sentido ético-religioso, que o eu esteja *perante Deus*, ou «*o pensamento de que Deus olha*» para mim (*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 182). A seriedade é que o indivíduo se determine a pôr a relação à determinação *perante Deus*, é a posição dessa determinação como sendo de cada vez para o indivíduo, e isto é ser-se *positivamente*, na realidade, espírito.

⁷⁸⁵*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 177: «A preocupação é a relação à vida, à realidade da personalidade e, assim, do ponto de vista cristão, a seriedade.»

do todo da sua vida na *plena clarificação* de si; no entanto, do ponto de vista natural, o esclarecimento da totalidade *vive à sombra* da *negação* constante do sentido. O modo específico desta negação é aqui a *disposição*. O homem natural tem uma relação fundamentalmente disposicional ao acontecimento que parece poder restituir e clarificar o acontecimento da sua vida: a morte. A morte fecha o tempo de vida, dá a vida por concluída, “remata” a vida, com isso faz da vida um “todo”. Parece, por conseguinte, que a representação da morte deverá ter algo que dizer acerca da vida que andou a levar-se. De facto, o pensamento da morte pode ter um poder retroactivo, pode fazer agir sobre o presente, ajudando a pressioná-lo ou, pelo contrário, “permitindo” desistir do tempo da vida.⁷⁸⁶ Passa-se que o homem natural está de cada vez a ser vitalmente dominado pelo modo disposicional de relação, sendo por este motivo que tem, igualmente, uma relação disposicional à morte; sem que o indivíduo o saiba ou quando ele o pressente, o desenho da sua vida está de cada vez na exclusiva *dependência da* (e a *ser formado pela*) estrutura de fundo disposicional (o que explica a sua aparente mutação, sempre imprevisível, aleatória), apresentando a morte *o mesmo rosto* da disposição que, em cada momento, está a exercer a sua pressão, num reflexo fiel da disposição sobre a vida. No entanto, no discurso «Junto de uma Sepultura» está em causa a aquisição de um novo rosto para a vida, trata-se de uma reconfiguração, de uma metamorfose da existência: mais concretamente, está em questão a irrupção da consciência do eterno no indivíduo, o surgimento da modalidade vital que esta consciência habita. E, por contraposição, no discurso tem-se em atenção, de igual forma, aquela modalidade que é anterior e inversa à consciência do eterno no indivíduo (a saber, a modalidade disposicional). Trata-se nele da contraposição entre um «*eu humano*», um «*eu cuja medida é o homem*», e um «*eu teológico*», um «*eu infinito*», o «*eu directamente perante Deus*», o eu que «*é consciente de que existe perante Deus*», um «*eu humano cuja medida é Deus*».⁷⁸⁷ A observação desta modificação pede que se fixe o olhar na *certeza da morte*. De facto, a certeza da morte⁷⁸⁸ é tanto *para* o regime de sentido disposicional como *para* o regime de sentido não-disposicional (isto é, a

⁷⁸⁶ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 448: «[...] a seriedade e a morte ensinar-lhe-iam que ele não tinha tempo a perder, muito menos a desperdiçar tudo. Se alguém, por outro lado, quisesse ter rapidamente tratado o pensamento da morte tal como todos os outros pensamentos, e elegantemente talvez se preocupasse por nessa vida pobre e monótona não ter havido o suficiente que pensar para um pensador tão rápido (...)».

⁷⁸⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 193.

⁷⁸⁸ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, 445: «[...] mas quando a seta da morte acerta, então nessa altura acabou-se mesmo.»

morte é um facto da natureza, é um “dado” para o indivíduo), e também é *para* ambos os regimes que cada um está sempre *indefeso* contra a morte – a certeza de que nada nos livra dela e nada nos assegura contra ela é permanente. Todavia, no regime de sentido disposicional uma pessoa torna-se de cada vez *presa* da morte, ou *refém* da decisão da morte. Isto pode residir no facto de, naturalmente, o indivíduo humano se compreender sob a categoria do destino,⁷⁸⁹ enquanto o que é próprio da compreensão espiritual é ser ela mesma a *determinar o sentido* da morte, ou seja, esta compreensão compreende-se a si mesma à luz da categoria da liberdade. Por conseguinte, no regime de sentido não-disposicional (ou da seriedade, ou do espírito) o saber da *morte certa, hora incerta* não vitimiza o indivíduo, uma vez que ele havia já decidido para si o sentido de si nesse acontecimento, ele havia previamente posto para si a qualificação fulcral do acontecimento que de modo algum poderá atrasar ou evitar. Ou seja, o indivíduo detém o sentido da *sua* morte, porque o decidiu, e continua a decidir em cada instante *como* quer morrer.⁷⁹⁰ Não se trata da consideração “*séria*” da morte “*em geral*”,⁷⁹¹ como se realmente se dispusesse desta visão objectiva e destemida sobre ela, ou como se fosse honesto personificá-la – que só se diz *subjectivamente* a morte é algo que já está obscuramente presente no regime disposicional. Na medida em que eu sou uma *terceira pessoa* da consideração de mim na morte, ainda que me pareça estar a reflectir, a partir de mim mesma, sobre a minha própria morte, estou apenas a experimentar-me a ser na imaginação disso, isto é, de modo disposicional. Não se trata de que eu me pense *morta* – aí, sou simples *espectadora*, e estou na realidade muitíssimo viva na sobrevivência de mim a essa morte imaginada; trata-se, antes, de que eu *exercite* o *pensamento* da *minha* morte, de que eu pratique a *presentificação existencial* da minha própria morte, trata-se da *contemporaneidade* do *mim que sou agora* ao pensamento da minha morte, do real contacto de mim com a anulação de mim no mais íntimo de mim mesma.⁷⁹² Trata-se de

⁷⁸⁹Na carência ou na ausência de espírito, a categoria do exame, o autodiagnóstico da situação em que o sujeito se encontra, ao ser dominado pela categoria do destino ou da fatalidade, faz que o indivíduo esteja convencido de que é um “caso perdido”, de que “não há volta a dar” quanto ao que a ele diz respeito, etc.

⁷⁹⁰«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 447: «Por isso, o discurso deve tratar de: *A decisão da morte*».

⁷⁹¹«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 444.

⁷⁹²«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 445: «Por isso, quando tu, meu ouvinte, fixares o pensamento e não te preocupares de nenhuma outra forma com a consideração, senão pelo pensar sobre ti próprio, então o discurso não-elegível também se tornará um assunto sério para ti. Pensar-se a si próprio morto é seriedade; ser testemunha da morte de um outro é disposição.» *Ibid.*, p. 446: «A seriedade é que seja a morte que tu pensas e por isso tu a penses como o teu lote, e que por isso faças aquilo que a morte não consegue fazer: que tu sejas e a morte também seja.» *Ibid.*, p. 446: «Só assim a morte ocupa na seriedade, de resto apenas na disposição por meio do engenho

que eu seja «*testemunha*» da minha própria morte. A presentificação existencial da minha própria morte, ou que eu seja «*testemunha*» da minha morte, identifica-se com a própria presentificação da minha vida no seu todo: ser «*testemunha*» da minha morte torna manifesta a minha apresentação da vida como uma totalidade fechada, “à mostra” num só momento, dada para a minha representação. Ao ser «*testemunha*» da minha morte, aquilo que ganho é a percepção do horizonte da vida capturado de uma só vez. Por meio dessa captura, dá-se uma apresentação da totalidade da vida, a qual é como que vista num relance, revelando o seu significado. Deste modo, a presentificação da morte, o testemunhar da minha própria morte, corresponde exactamente à apresentação do rosto que a vida tem para mim. A apresentação da minha vida como horizonte fechado corresponde ao acontecimento de que, neste instante da minha existência, eu tenha antecipado a totalidade da vida e tenha, com isso, adquirido ponto de vista para o que a vida é realmente para mim. A relação à vida ganha, assim, uma forma: o panorama de possibilidades que uma vida constitui é *contraído* num único momento (sem que, todavia, se tenha tido que atravessar, facticamente, o panorama das possibilidades da vida). No entanto, não acontece que esta totalidade da vida seja ganha neste momento, ou ela é e não é ganha neste momento: a totalidade da vida é ganha neste momento, sim, no sentido em que ela passa a ser *para mim*, eu passo a ser consciente dela, mas a totalidade da vida já tinha para mim o rosto que tinha *em si* antes de se ter mostrado para mim, de modo que ao ser «*testemunha*» da minha própria morte há sempre um primeiro momento em que caio em mim e me apercebo daquilo que já estava, sempre, a funcionar na retaguarda da minha consideração sobre a vida. A presença *real*, para mim, da minha morte – a qual só pode dar-se por meio da presentificação e, na realidade, por meio da *repetição* da presentificação do sentido deste acontecimento para mim, tendo em conta a estrutura do nosso ponto de vista – corresponde ao fenómeno da seriedade, «*é seriedade*».⁷⁹³ “Eu” estou a ser *agora*, também *agora* ciente de que a morte é *para mim agora*. Na seriedade, este pensamento da morte encontra-se a moldar o ponto de vista. Quer dizer, a representação *séria* da

do pensamento, pela sua profundidade, ou com gracejos na ideia bem-humorada, ou curvando-se em profunda dor, que ainda que na sua expressão mais sofredora não é seriedade [...].

⁷⁹³«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 447: «[...] mas ser testemunha da sua própria morte, testemunha de que o caixão se fecha, testemunha de que tudo o que de mundano e terreno enche os sentidos cessa com a morte: isto é seriedade. Morrer é de facto o lote de cada homem e, desta forma, uma arte muito pobre, mas conseguir morrer bem é de facto a sabedoria de vida mais elevada. Onde reside a diferença? Em que num caso a seriedade é a da morte, no outro é da mortal. E o discurso que estabelece a diferença não pode realmente dirigir-se ao morto, mas ao vivo.»

morte pede que haja uma atitude de configuração do ponto de vista ou a aquisição de uma relação à totalidade dada da existência. Desta forma, a compreensão séria da morte faz compreender a possibilidade da posição de uma relação à totalidade das possibilidades que é a vida. Noutros termos, a seriedade corresponde a que o indivíduo se *defronte conscientemente* com o todo da vida como conjunto de possibilidades de si, e que forme a sua vida de acordo com aquilo que se deu para si a ver nessa compreensão.⁷⁹⁴ A vida pode, de facto, enveredar por múltiplas possibilidades, impossíveis de concretizar e de antecipar concretamente; todavia, aquilo que pode ser fixado é a relação que se tem à totalidade das possibilidades (a qual, antes de fixada, é também meramente um possível). Ora, é justamente no modo de relação à totalidade das possibilidades que se abre a possibilidade da própria seriedade: o indivíduo pode ter-se com a totalidade de modo sério. Não posso, de facto, garantir que tenho uma relação a todas as possibilidades da vida consideradas individualmente, uma por uma, na sua instanciação vital concreta (a qual nem intelectualmente parece ser possível, pois as possibilidades são incontáveis, indeterminadas, não se deixam identificar na sua completude, de modo a perfazer um sistema conceptual de possibilidades, pelo que deixariam sempre o indivíduo na incerteza); mas posso, pela apresentação da totalidade, constituir uma relação existencial (e não conceptual) ao conjunto de possibilidades que a vida é, de modo que todas as possibilidades da existência (precisamente todas) se encontram vitalmente subsumidas num único modo de relação a elas, o qual atravessa todos os momentos e regiões da existência, tanto os efectivamente percorridos como aqueles que são meramente possíveis (isto é, de modo que a totalidade das possibilidades da vida está *a priori* dada no modo de relação com ela). Não é possível conquistar um saber pleno (isto é, não há certeza) das possibilidades avulsas da vida, mas é possível ter um modo único (isto é, com certeza) de dar-se com tais possibilidades no seu todo: a panóplia de possibilidades da vida é incontrolável, não a relação que se estabelece com ela; neste caso, é-se ignorante quanto ao conteúdo da vida, mas não se é ignorante da própria determinação da vida para si mesmo – não se pode conhecer a vida a partir do fenoménico dela, mas é possível saber a vida a partir da posição voluntária de uma relação com ela.

⁷⁹⁴Se *defronte conscientemente*, pois, como se disse, a relação com o todo da vida está sempre dada, ainda que de modo atemático e sujeita a mal-entendidos. A possibilidade de conformação de uma relação à totalidade das possibilidades (isto é, à vida) corresponde ao fenómeno da reduplicação. Cf. §13, p. 429 e ss..

Note-se que a noção da vida como todo finito (no sentido em que o indivíduo está sempre previamente inscrito num horizonte de sentido que corresponde ao que se é) estava e está a operar a cada instante no ponto de vista, seja com compreensão ou sem compreensão disso. Ora, na seriedade trata-se de que a vida vem à consciência do indivíduo como todo finito, é-se chamado a relacionar-se com essa compreensão e põe-se, efectivamente, a relação a essa compreensão. Este todo finito vem, no entanto, à consideração no momento em que se é «testemunha» da própria morte, de modo que se produz, com esta consciencialização, também a possibilidade de uma *crítica* do modo habitual de relação com ele. Deste modo, pode dizer-se que sou eu quem põe, na realidade, a minha morte (o significado que a minha morte tem para mim, por referência à minha posição de uma relação à totalidade de possibilidades que é a minha vida) e não é, já, a disposição que, a cada instante, me insufla a conexão que tenho ao pensamento da minha morte – sou, assim, «testemunha» da minha morte ao dar significado à minha morte ou, o que é o mesmo, ao responder pela minha relação à vida – a morte terá, então, exactamente o mesmo significado da minha vida. Na consideração da morte na seriedade não está em causa, portanto, *como me sinto*, não estão em causa as *modificações de mim* – na seriedade, a consideração da *minha* morte acontece *sem interposição* da disposição, não porque a disposição não se encontre, de modo concomitante, a querer influir ou a influir em mim, mas porque ela *não se infiltra* no seio da consideração do sentido da minha morte, isto é, porque não perturba a consideração. Pelo contrário, a força da disposição sobre o indivíduo natural é esmagadora e produz o imparável rodopio das considerações, o “arco-íris” de infinitos matizes do ponto de vista considerativo. Na perspectiva da seriedade, diferentemente, sou eu que decido a morte que quero ter, sou eu e não a morte que digo de mim que vida é essa que agora acaba. Na seriedade, o ponto de vista vive a precisão de conquista do sentido a partir de uma renovação ou reposição da sua radicação natural. A compreensão disposicional da morte é *vacilante*, ao passo que a compreensão não-disposicional da morte *fixa* sentido. O *assentimento* de sentido acontece ao mesmo tempo que uma *reconfiguração do tempo* em que uma pessoa se experimenta a ser. No regime natural, ao “*desdobrar-se*” espontaneamente na vida, o indivíduo encontra-se, ao mesmo tempo, de certo modo “*estranque*” *no momento* – e o sentido da temporalidade é o de algo *espartilhado* e *estilhaçado*. Pelo contrário, no regime de sentido não-disposicional é precisamente o *sério pensamento* da morte que, na antecipação do fim, presentifica a sua própria morte (do indivíduo) e com isso lhe determina o sentido. Uma

pessoa *adianta*, assim, o *acontecimento* da sua morte, o qual passa a agir no momento presente, a ser eficaz no instante que passa. Pode, então, pela primeira vez, falar-se de *continuidade* (de duração, de história de vida) – mas esta não é uma conquista à sombra da qual possa descansar-se na vida. À transformação da vida em continuidade subjaz a resistência constante ao domínio do psico-sensível, ou subjaz o esforço de desistência da disposição como fonte do sentido. A “*re-formação*” do sentido do si no tempo radica na determinação «*perante Deus*».⁷⁹⁵ Esta determinação, a ser de facto susceptível de análise, não pode contudo ser analisada neste momento, pois a sua desformalização requer que se ultrapasse o âmbito em que aqui nos movemos. Todavia, torna-se necessário indicar que a *medula* do indivíduo humano reside, nos termos de toda a obra de Kierkegaard, exactamente nesta determinação, a qual constitui assim uma *categoria* que, operando no e por meio do tempo, quer “*recategorizar*” a totalidade da existência, quer repor o sentido das categorias a partir de um sentido mais primitivo que o seu sentido natural. A determinação «*perante Deus*» não é uma determinação entre outras, não é *mais uma* determinação do “catálogo” das determinações. Esta determinação é assim vista por um olhar a que ela é estranha, um olhar que não vislumbra como poderia alguma vez vir a apropriar-se dela: faz então sentido que esse olhar compreenda o olhar alternativo como um olhar que vive a partir de uma *projecção inversa* da facticidade. Na compreensão em causa, esta determinação é, na realidade, uma categoria capaz de *restabelecer, reposicionar, reconfigurar* o olhar sobre toda a existência no seu todo, isto é, que tem a possibilidade de estatuir um *novo alfabeto* vital. Ou seja, não está aqui em causa uma *sobredeterminação* da realidade, ou uma *desformalização* específica de um sentido que já estaria, apesar de tudo, presente no elemento ideal do si primário enquanto unidade negativa – o que está aqui em causa é, antes, uma *regeneração* das categorias existenciais.

A temporalidade da disposição é a *procrastinação*: aí, a morte é de cada vez “mais tarde”, “daqui a algum tempo”; aí, quando o tempo parece estar a esvair-se de uma vez por todas, o tempo “*encarece*”, pois é «*tempo de escassez*», de aproximação do fim; todavia, a percepção de “carestia” do tempo é uma ilusão, porque ainda que aí o tempo pareça ser mais valioso (cada vez mais valioso, quando mais o tempo parece tornar-se mais breve, mais próximo o fim), a estrutura básica de funcionamento da temporalidade mantém-se. Deste modo, nasce sempre de cada vez no eu *um pouco mais*

⁷⁹⁵V., por exemplo, *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 193 e ss..

de tempo para si. O eu vive, pelo menos em certa medida, na ilusão da posse do tempo, e por isso a morte, que leva o eu ao extremo da valorização do tempo que lhe resta, *vem de assalto*, rouba algo ao eu – o indivíduo está sujeito à decisão *dela* – é precisamente por isso que o regime disposicional vive, assim, a *desistência* do sentido: quando isto acontece, porque tudo se pode acabar a qualquer momento, «*acabou-se*» já, “*está tudo acabado*”. Neste regime, o eu vive no momento, no instante, mas, paradoxalmente, não agarra o momento ou o instante em que vive, adia em permanência o confronto com a decisão de sentido relativa ao instante em que está – não se trata, portanto, de uma *rarefação* de tempo, mas de uma rarefação *do sentido*. Diferentemente, o tempo de consideração da morte na seriedade é: «*ainda hoje*»; o pensamento da morte na seriedade faz de cada momento da vida o «*tempo de escassez*», confere ao momento presente um valor infinito; a ser verdade que o regime da seriedade determina de raiz o sentido do instante, deve dizer-se que «*não se acabou*». Na temporalidade do regime segundo a determinação espiritual ou da seriedade é o próprio indivíduo que determina o acontecimento da sua morte: «*eu digo: ainda hoje*». É o sentido do espírito no eu que propriamente inaugura o tempo de vida como sentido do projecto do próprio de si. Ao determinar a morte, a seriedade refreia o enigma da morte. Isto significa, em última instância, que o sentido tem que ser posto, quer dizer, tem que ser decidido. A lucidez da seriedade apressa o eu. Impede-se, assim, a prolixidade da disposição de exercer o seu domínio. Na vida segundo a seriedade não está em causa o *acidental* da vida (o quantitativo na vida – o facto de se dispor de mais ou de menos tempo de vida, o aferir-se do valor da vida de acordo com este cálculo, etc.): a vida está constituída de tal forma que *no essencial* é indiferente que lhe restem vários anos ou só um segundo, um tempo longo ou um tempo escasso. É certo que o indivíduo atravessa também todas as disposições quando se compreende a si mesmo como espírito, mas isto de tal modo que as disposições não se constituem como fundamento da apresentação da vida, no sentido em que não se encontram a determinar a relação à relação que o próprio sujeito há-de ser. Trata-se, na realidade, de um acontecimento a que é característica uma tensão permanente, de um acontecimento em que o indivíduo existe em virtude da compreensão espiritual de si apenas na medida em que luta reiteradamente por essa compreensão; trata-se da possibilidade de integridade do eu, em que a exigência é a do combate constante contra a ferida natural que há em existir-se no modo do si que se é. A possibilidade do espírito é a possibilidade de eu *pôr* a minha morte, a possibilidade de ser eu a decidir o *modo* como quero morrer; correlativamente, esta possibilidade

consiste na posição do modo da minha própria vida, do modo como quero viver (de modo que o modo como quero morrer ou a posição da minha morte nada tem que ver com o suicídio). Na determinação espiritual está em causa a possibilidade de contraposição à situação do desespero; dada a forma da existência, com isso está de igual forma a requerer-se que a cada instante a possibilidade do desespero seja anulada, está a requerer-se o vencimento do desespero em cada momento presente. A cada momento tem, assim, que *desistir-se* do regime disposicional, o regime disposicional tem que ser *repetidamente* abolido pelo indivíduo no interior de si: o eu tem aqui que *fazer-se morto* diante do apelo irrefreável da disposição. Trata-se de que eu possa *produzir* a minha situação: a posição do espírito – ou a constituição de seriedade – é, precisamente, *a produção da situação*.

Contudo, esta *metamorfose* da vivência do tempo encontra-se *a jusante da metamorfose* que é sua fonte genuína: com efeito, ela pressupõe ou é contemporânea de uma *inversão* da compreensão, ela pressupõe que se compreenda de outro modo, *de novo*, aquilo que já se compreendeu do ponto de vista natural, ou seja, ela pressupõe que eu compreenda o *sentido para mim* de a morte ser o *meu* lote, o *meu* fim, a *presença de mim* no *pensamento* de que num ápice ter-se-á acabado tudo para sempre. «*A seriedade compreende o mesmo que a morte, mas compreende-o de outro modo*». O espírito no humano compreende o mesmo que a disposição, mas compreende-o *de outro modo*: a disposição compreende que a morte é a noite – isso também o compreende a seriedade, mas, *sobre* essa compreensão, *para além dela* («*derpaa*»⁷⁹⁶), a seriedade compreende a *reflexão* dessa *clarificação* sobre a vida que leva – a vida é então *o dia*. Para a seriedade está disponível a compreensão do ponto de vista natural, mas ela compreende “*mais*” que ele, e por meio dessa “*elevação*” transfigura-se também o olhar da seriedade sobre o ponto de vista natural – precisamente aí ele compreende outra coisa e, com efeito, essa nova modalidade de compreensão é uma *inversão* da compreensão dada naturalmente. Quer dizer, o ponto de vista é “*redobrado*” de tal modo que o “*sobre*”, o “*para além de*” («*derpaa*») não é um *excesso* de si, não é algo de *alternativo* que pode acontecer a alguns mas que não é à partida para outros, mas é antes o factor decisivo com que se indica que o si estabelece uma relação *sobre* a relação natural, sobre o “*dado*” de si, e que só por meio desta nova relação é que *o próprio* de si vem pela primeira vez à existência. O sentido parece então *ficar explicado* para o indivíduo quando e apenas

⁷⁹⁶«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 462.

quando é o próprio indivíduo que *o explica*: esta clarificação não se exprime em “palavreado”, mas na *retroacção* do pensamento da compreensão sobre o momento presente da existência. Temporalmente, é «*ainda hoje*»⁷⁹⁷ que a retroacção se explicita: o que faz parte dela é a noção de que *há algo a ter que ser feito de mim agora*, e a compreensão de que *isto e só isto* é o que decide da *realidade de mim*. Ao compreender *de outro modo*, o si compreende-se, portanto, a si próprio na sua relação a si próprio, e nessa ou segundo essa compreensão o eu *apressa* o aviamento de si. Aqui, *não há tempo a perder*, o presente “*estira*” o indivíduo. A seriedade da relação de si a si ajuíza constantemente a reconfiguração da vida, a remodelação no modo de atravessar a vida em virtude de uma concepção que a permeia.

Na seriedade, é na qualidade de *aprendiz* que se decide a morte de uma vez por todas – decide-se sem se estar na posse do desdobramento futuro de si na existência: não é quando domina aquilo relativamente ao qual é aprendiz, o “assunto” que aprende, não é num momento em que eventualmente se poderá encontrar na contemplação daquilo que se encontra a aprender que o indivíduo decide. Pelo contrário, só há decisão na medida em que o indivíduo seja aprendiz, ou seja, *o confinamento do ponto de vista é condição da decisão* (e não motivo de recuo perante o enfrentamento de si com a possibilidade de decisão); só está em causa uma decisão para um ponto de vista que sofre de limitação *precisamente enquanto* sofre de limitação. A certeza da morte não é, por isso, definida pelo facto de se “*saber a matéria*” da morte, mas é antes assente na decisão: *a relação do eu à sua própria morte e à sua vida na sua totalidade é tornada fixa pela relação de si a si na seriedade* (e não porque se “saiba” mais, ou “domine” o assunto – a “matéria da morte” não existe para o indivíduo). Desta forma, é a partir de e mediante *uma incerteza de facto* que o indivíduo sério «*se educa*» ou «*é educado*» («*opdrages*») «*para a seriedade em virtude da certeza*».⁷⁹⁸ Na decisão da morte, o indivíduo aprende a seriedade, a qual só pode ser aprendida pelo *próprio* de si; podem, com facilidade, decalcar-se os traços exteriores de uma pretensa seriedade, pode *aparentar-se* seriedade – o *sentido* da seriedade não pode, todavia, ser copiado ou representado; a seriedade não se aprende *do exterior de si*, não está na relação de si a si quando esta é exterioridade (por exemplo, no regime de sentido disposicional). O

⁷⁹⁷«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, pp. 453-454.

⁷⁹⁸«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 462.

fenómeno da seriedade reside na impressão («*Indtryk*»⁷⁹⁹), na pressão interior, está em que o homem se volte para o interior de si, em que o homem esteja a cuidar do próprio de si quando então se procura a si, que tenha a intenção, por meio da versão para dentro de si, de ir ter consigo próprio, de cair em si e de entrar em si, de tocar o mais íntimo de si – *para viver a partir daí*. A «*acção essencial*»⁸⁰⁰ brota do homem interior, irrompe da relação íntima de si ao próprio de si, é interioridade; portanto, nada que possa assolar o eu “a partir do exterior” pode minar-lhe o sentido do todo da sua vida. Faz parte da seriedade da relação de si a si, isto é, do modo de relação a si sob a categoria do espírito, que o indivíduo não foque a sua atenção vital na disposição que acontece, que não lhe preste cuidados – que, de igual forma, não se ocupe, no essencial, da disposição concreta que de cada vez “*vem com*” o pensamento da sua própria morte. A morte, *enquanto acontecimento* que interrompe o curso da sua vida, é-lhe então indiferente quanto ao sentido da totalidade, porque o *eu* não aprende dela na medida em que ela é um acontecimento, mas somente *na medida em que a põe sob a seriedade do seu olhar*.

Não só o que sobrevém é indiferente quanto ao essencial, mas é também indiferente a actividade ou actividades que o indivíduo em concreto exerça *a partir do interior desta compreensão de si, desde que* a partir do interior desta compreensão de si: faz-se sempre de novo o mesmo, a sua tarefa é uma e única, aquilo que preenche de conteúdo a vida do eu tem *uma só forma*. Ao querer exprimir aquilo que compreendeu, quando age em virtude do parecer que exprime, isto é, «*quando a sua vida o expressa*»,⁸⁰¹ o eu *apropria-se* do que compreendeu, manifesta estar nesse momento na posse do parecer que afirma ter. O aprendiz tem “*saber*” apenas no sentido em que exprime a relação de si à *medida* própria de si, quer dizer, no sentido em que exprime a sua relação à «*potência que o pôs*»:⁸⁰² colocar-se a si mesmo diante de Deus é então o que transforma o indivíduo *no mesmo*, em *idêntico a si* mesmo, pois a «*medida*» mantém-se ao longo da vida do eu, e essa «*medida*» é, simultaneamente, uma «*orientação*» («*Veiledning*») «*em todo o seu empreendimento*», uma «*supervisão*» da natureza da sua acção.⁸⁰³ O todo da vida do indivíduo está agora posto em e entregue a *uma única relação*: é nisto que ele quer fazer radicar o todo da sua existência. Na

⁷⁹⁹ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 445.

⁸⁰⁰ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 464.

⁸⁰¹ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 467.

⁸⁰² Esta expressão encontra-se frequentemente em *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 129, 136, 164, 241.

⁸⁰³ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 443.

«acção essencial», o eu *desperta* realmente para o próprio de si: neste “acordar”, está em causa compreender *até ao fundo*, não *que* se tem vivido “*a leste*” do “*quem*” que é próprio de si, mas sim a compreensão, até às últimas consequências, do *sentido* desse descaminho. O decurso da vida encontra-se sujeito a um *aperfeiçoamento*, a uma *elevação* («*Forædling*»⁸⁰⁴) daquilo que é exterior pela consciência: a isto corresponde o tornar-se consciente de si como espírito, a luta pela reconciliação da contradição que se é. A *lentidão*, o “contar com o tempo” é condição de apropriação – trata-se de algo que «*se adquire lentamente*»⁸⁰⁵ –, exige-se que se suporte a preocupação. Além disso, requer-se um trabalho *até ao ponto da exaustão* na mesma acção essencial, ou seja, um constante e cansativo *deslocamento* do próprio ponto de vista.

O homem natural furta-se a este acontecimento, retraindo-se da acção, entretendo o tempo com a *indecisão*: o desenrolar da sua vida torna-se no autêntico testamento da sua dúvida sobre a relação de si a si, a sua vida é *desperdício*. Tal não quer dizer que o ponto de vista imediato não precise de explicação, de um esclarecimento da totalidade que o permita viver de acordo com ele e que funcione como uma “bússola vital” que indica o *norte* pelo qual se orienta toda a sua travessia; pelo contrário, ele tem-na, mas *dá-a por satisfeita* (mesmo que esta possa acabar por causar-lhe profunda insatisfação, dar-lhe desgostos): para este ponto de vista, o esclarecimento da totalidade está sempre a ser derivado da disposição nele em vigor, o esclarecimento é conformado pela disposição ou pelo *rebate* da disposição nele. A “bússola vital” é “uma qualquer”, “a que for”, “a que acontecer ser” – o que é o mesmo que dizer que não há qualquer *rumo* na existência.

Pelo contrário, o espírito no humano recusa de cada vez tomar o psico-sensível pela *totalidade*, como o *fim* da vida e a *medida* dela. Nesse sentido, a seriedade encontra-se nos antípodas de uma compreensão disposicional – isto é, de cada vez variável – da vida. A irrupção da determinação espiritual não extingue a «unidade negativa», não acaba com nada dela (no sentido em que a tensão psicossomática se mantém); de facto, pôr um termo a esta relação seria fazer-se morrer, uma vez que ela é a base vital natural – diferentemente, apenas se procura acabar com a sua eficácia determinante na constituição do si, a qual impede a referida constituição. O projecto vital do espírito é como que uma “disposição” sempre actual do eu e feita

⁸⁰⁴«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 445.

⁸⁰⁵«Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 468.

constantemente real pelo eu. *Fazer-se morto para a disposição* não pode, assim, fixar um estado permanente, sem mais, não pode transformar-se num dado assente de si mesmo, no sentido em que é *actualidade* – trata-se de um *operador* existencial que tem que ser *avançado* pelo eu em cada momento da sua vida. Não está também em causa aqui o alcance do equilíbrio psicossomático – ou seja, não está em causa a saúde natural; além disso, a constituição de si de acordo com o sentido espiritual não é nunca *um meio em ordem à* ou *em função da* estabilidade psicossomática. A resolução da contradição que se é, a ser concretizável, não é em caso algum o “desenlace” da contradição psicossomática, a qual permanece de facto inalterada. O indivíduo é *arrancado* ao sentido imediato do horizonte psicofísico, sem que deixe de experimentar o natural funcionamento deste horizonte. Por conseguinte, deixa de ser surpreendente que o contraste e a clivagem disposicionais continuem a fazer-se sentir, mas isso já não perturba medularmente o indivíduo que vive a partir da fonte da seriedade da existência. Não é a disposição que, com as suas infinitas modulações de voz, seduz o indivíduo, isto é, não é o imediato da existência que *produz* a vida do indivíduo, mas a vida individual é, antes, conformada a partir de um contacto real entre as determinações imediato-ideal da existência, e isto é, justamente, *seriedade*. Não se trata já, como no caso da “pura reflexão”, de um comércio de determinações sem contacto real, em que o momento ideal e o momento imediato do ponto de vista se encontram em posições paralelas ou são momentos justapostos sem entrelaçamento real, embora estando originalmente entrecruzados (algo que produzia o cómico). Pelo contrário, na seriedade trata-se, de cada vez, do acontecimento deste contacto real das determinações imediato-ideal. Dadas as condições da seriedade (que haja real contacto entre as determinações imediato-ideal da existência), o indivíduo não pode ser como que um ponto de aplicação do próprio exterior (ao modo da vivência “puramente” disposicional de si mesmo), mas é ele mesmo a pôr o seu ponto de aplicação em si mesmo. Por outras palavras, corresponde à seriedade *a posição da ênfase em si próprio*: sou eu sempre quem está em causa e é de cada vez de mim que parte a posição do significado.⁸⁰⁶ Neste sentido, o fundamental da ligação de cuidado do indivíduo à vida não se encontra já na infantil deposição de si no exterior,⁸⁰⁷ ou na vulnerabilidade aos juízos do exterior (em que, note-se, o exterior não é apenas aquele âmbito dos “outros”, ou das “influências

⁸⁰⁶ «Espinho na Carne», in *Quatro Discursos Edificantes, 1844*, SKS 5, p. 329: «pois o homem sério põe sempre a ênfase [*«Eftertrykket»*] em si próprio».

⁸⁰⁷ «O Verdadeiro Devoto Luta na Oração e Vence», in *Quatro Discursos Edificantes, 1844*, SKS 5, p. 380.

extrínsecas”, das “pressões do exterior”, mas é antes e em sentido eminente o âmbito de todos aqueles “outros” que de cada vez há no acontecimento de si mesmo – aqueles cem mil indivíduos que se é ou pode ser-se – a perturbar uma relação interior com o interior de si, a favorecer que o indivíduo se relacione de modo exterior à sua interioridade). Pelo contrário, a seriedade pressupõe «*o enobrecimento do exterior pela consciência*» e, desta forma, consiste em primeira e última instância em pôr a ênfase na sua própria formação.⁸⁰⁸ Neste enobrecimento parece estar em causa «*a real representação de si mesmo*», isto é, a coincidência entre a ideia que se faz de si (quer dizer, a forma como se concebe a relação imediato-ideal que se tem na própria existência) e a própria realidade de si.⁸⁰⁹ Está em causa o desfazer-se das ilusões sobre si mesmo, a qual é contemporânea de uma paulatina ancoragem em si próprio. Isso parece corresponder ao movimento de fazer *coincidir na realidade* a vida com a ideia que se tem para ela: não se pensa a relação da ideia à vida à margem da realidade e, nesse sentido, a relação da ideia à vida é posta a partir do cerne de si mesmo.⁸¹⁰

O movimento da seriedade é cada vez mais profundo, porque a repetição de uma relação consigo a partir do interior da compreensão da seriedade leva a seriedade a um momento cada vez mais interior da relação do sujeito consigo mesmo. Nesse sentido, é possível transformar em seriedade aquilo que antes era distração, ou querer compreender com maior seriedade aquilo que até então não se compreendeu com toda a seriedade.⁸¹¹ Dada a estrutura de “escape” temporal da vida, o acontecimento da seriedade não pode ser algo de já-posto e fixado, tendo ficado circunscrito num momento já atravessado, porque isso faria dela um momento do passado, isto é, uma inexistência do ponto de vista existencial: a seriedade não é como que uma “intenção” genérica para a vida, mas é antes este acontecimento na sua constante reiteração *em cada momento* da vida individual e *em relação ao todo* dessa vida – assim sendo, a seriedade é um acontecimento de *repetição*. Deve, portanto, parar-se para se considerar a seriedade como o momento da *repetição*.

⁸⁰⁸ «Junto de uma Sepultura», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 445.

⁸⁰⁹ «Por Ocasão de um Casamento», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 433: «E a real representação sobre si próprio e a interioridade da representação – isso é a seriedade».

⁸¹⁰ «Por Ocasão de um Casamento», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 422: «[...] na seriedade pensa-se a si mesmo na relação a isso e pensa seriamente sobre si mesmo.»

⁸¹¹ Cf. NB30:100, SKS 25, p. 468 e «Precisar de Deus é a Mais Elevada Perfeição do Homem», in *Quatro Discursos Edificantes, 1844*, SKS 5, p. 298.

Em *A Repetição*, afirma-se que a repetição («*Gjentagelsen*») é «a seriedade da existência».⁸¹² Note-se que não se afirma que a repetição é uma das características (entre outras) de uma existência séria, mas antes se identifica, sem mais, a «seriedade da existência» com o próprio fenómeno da repetição. De acordo com esta tese, por conseguinte, só na repetição é que se encontra significado para o horizonte existencial e, sem ela, a vida é desprovida de toda a seriedade (no sentido técnico e estrito em que acabou de ser considerada). Mas, afinal, *que é que é repetição?* Na repetição, está em jogo uma repetição *de quê?* E em que sentido é que a seriedade da vida depende da e se identifica com a repetição? Quando se pensa em “repetição”, tende a conceber-se essa noção como algo de concreto, isto é, há algo que se repete – um conteúdo concreto, um acontecimento exterior que já esteve presente a marcar posição no estado-de-coisas e que volta a repor-se nele, algo que se observa pela segunda, terceira, quarta... vez, ou algo que volta a realizar-se. Isto acontece de forma que, neste estado-de-coisas se reconhece, justamente, uma *reposição do mesmo* que já havia sido num momento anterior. Desta forma, produz-se (com legitimidade ou sem ela, mas não é este o problema agora) um reconhecimento do estado-de-coisas actual por relação a um estado-de-coisas que foi e volta a ser, de tal modo que a identidade parece ser produzida pela intervenção, no reconhecimento, da determinação “repetição”, de tal modo que tende a parecer que é a “repetição” que produz a identidade de diversos momentos isolados. Há um conteúdo que *volta a instanciar-se*; trata-se como que de um “bis” no estado-de-coisas.⁸¹³ Algo acontece mais uma vez, algo se repete, no mesmo sentido em que se reiteram, com força de lei, os fenómenos da natureza. Ora, se a «seriedade da existência» consistisse numa repetição deste género, não haveria qualquer «seriedade da existência», simplesmente porque aí não está comprometida a forma da minha relação à vida. É verdade que o reconhecimento de algo como “o mesmo” não depende das coisas enquanto tais, ou “postas em si mesmas”, mas do sujeito que reconhece e identifica algo como o mesmo (nesse sentido, o reconhecimento de algo como “o mesmo” é interior ao indivíduo); no entanto, justamente porque não diz respeito à forma da relação do indivíduo com a totalidade da sua existência, este reconhecimento do “mesmo” é

⁸¹²SKS 4, p. 11.

⁸¹³Um estado-de-coisas, que foi, volta a ser – neste sentido, a repetição produz identidade, mas não é nunca garantia de *continuidade* entre os momentos (precisamente porque eles são “instantes” objectivamente isolados sem qualquer significado subjectivo fundamental que se constitua como o “fio condutor” – e, portanto, enquanto continuidade). Ora, na «repetição» («*Gjentagelse*») é justamente a continuidade da subjectividade que está em questão.

indiferente quanto à interioridade do sujeito (e, portanto, quanto à sua seriedade) – nesse sentido, ainda que este reconhecimento de algo como “o mesmo” se passe “no interior” do indivíduo (e, neste sentido, seja propriamente interior), ele é exterior ao sujeito, ou ele passa-se na “parte exterior” do interior do sujeito, esse reconhecimento não provém da interioridade do indivíduo em sentido próprio. Por conseguinte, não parece ser esta a repetição que Kierkegaard tem em mente.

Está em causa uma repetição antropológica no sentido mais estrito, isto é, está em causa a repetição como acontecimento determinante para a vida do indivíduo humano enquanto humano. Sendo assim, poderia pensar-se, por exemplo, que “a repetição antropológica” diz respeito ao facto de haver gerações humanas e de estas gerações se sucederem na catadupa da história, constantemente e sem interrupções – a “geração” será, deste modo, sem dúvida uma repetição. Todavia, também não é este o acontecimento que Kierkegaard pretende focar, uma vez que, no acontecimento que Kierkegaard pretende designar, não está em causa algo que envolve o indivíduo (ou algo de que o indivíduo, de modo mais ou menos consciente, sempre faz parte) de modo incontornável, irrecusável como parte de um todo que lhe dá o sentido a ele enquanto indivíduo (na geração, o indivíduo corresponde ao todo na medida em que está imerso num acontecimento de repetição que está em curso, mas sobre o qual não decidiu e não poderá jamais decidir, e é da geração que ele recebe o seu próprio significado). Neste sentido, a categoria da “geração” é, apesar de ter a “repetição” como sua propriedade fundamental, sempre exterior ao indivíduo enquanto tal e, assim, não está em condições de ser para ele a própria seriedade da *sua* existência enquanto indivíduo. Por outras palavras: a geração, enquanto categoria de que o indivíduo sempre já participa, não é uma categoria que possa ser pelo indivíduo totalmente interiorizável.

Uma terceira possibilidade de interpretação da repetição como «seriedade da existência» poderia ser a seguinte: se eu levar a cabo *determinadas acções concretas* com regularidade, insistência, tenacidade (isto é, se eu as repetir) estarei a levar uma existência “séria”, estarei a constituir a «seriedade da existência» para mim. No caso em que assim fosse, a seriedade corresponderia à constituição de um *hábito* ou de um conjunto de hábitos. Todavia, de acordo com Haufniensis, a seriedade não é,

precisamente, um hábito.⁸¹⁴ Hábito e repetição («*Gjentagelse*») distinguem-se, em primeiro lugar, pelo seu objecto: no hábito, está em causa a repetição de alguma acção concreta, identificável na execução da vida; na repetição, o conteúdo é *a própria forma* mediante a qual um sujeito se relaciona consigo mesmo. Poderia pensar-se que o hábito teria “conteúdo”, isto é, que a repetição da acção concreta do hábito arrastaria consigo um sentido que estaria pressuposto na sua perseguição e que seria, de cada vez, visado, mesmo que atematicamente. Ora, o hábito não tem, precisamente, qualquer conteúdo, ou o sentido da acção está perdido para a sua repetição: a acção, na sua repetição, descansa num significado suposto que é totalmente virtual, inexistente, o hábito esgota-se na sua execução, não possui qualquer remissão à subjectividade individual, ao seu significado existencial. O hábito é, numa palavra, um acontecimento anónimo, no sentido em que a realidade do hábito não constitui o contacto do sujeito a si mesmo enquanto tal – um determinado hábito pode, certamente, ser peculiar a uma determinada existência imediata, mas não constitui a seriedade dessa existência em sentido estrito. Ainda que um indivíduo ponha elevadas expectativas na formação de hábitos (por motivo daquilo que esse hábito lhe poderá facilitar em vista de uma maximização de si no aproveitamento da vida, isto é, dos resultados, dos ganhos a que poderá corresponder, dos lucros que poderá dele auferir), o facto é que uma relação de si mesmo com determinado conteúdo habitual (por mais séria que, de resto, possa parecer) não foca a nem tem como ponto de partida a própria relação do indivíduo consigo mesmo. Noutros termos, há uma dissociação entre o hábito e a posição efectiva de uma forma de relação do indivíduo à vida enquanto tal: a repetição mecânica de actos não só não assegura, como não tem nunca condições para produzir um significado vital que percorra, a partir do interior, os actos de cada vez repetidos – na realidade, a vivência de

⁸¹⁴Deve distinguir-se entre a compreensão de “hábito” em causa em Haufniensis e aquela de que trata Aristóteles. De facto, em *Ética a Nicómaco* tem-se por hábito um acontecimento de sentido do humano (motivo pelo qual o hábito pertence ao âmbito ético da existência), ao passo que em Haufniensis “hábito” corresponde, muito pelo contrário, a um fenómeno de esvaziamento de sentido antropológico, a uma manutenção de si na lassidão própria do regime de sentido do «ser da vida». De modo que, aparentemente, a distinção entre ambas as considerações não poderia ser mais abissal. Na acepção aristotélica, o hábito conduz à produção do carácter como «*disposição permanente*»; por conseguinte, o hábito promove o desenvolvimento das «excelências» próprias do humano (Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a17 e ss.). Ora, não é de todo este acontecimento que Haufniensis tem em mente na sua apreciação do “hábito”: o hábito corresponde ao resultado da perda do “tutano” daquilo que em cada momento se executa, de tal modo que, nos termos de Kierkegaard, o hábito, neste sentido, se encontra nos antípodas da constituição de carácter. Em linguagem comum, é o que se costuma chamar “rotina” (cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448: «Quando a originalidade na seriedade se adquire e se preserva, então há sucessão e repetição; logo que a originalidade está ausente na repetição, então aparece aí o hábito»).

si mesmo do indivíduo a partir do hábito corresponde, justamente, à persistente negação de um tal sentido existencial, pois o hábito aparenta um sentido de que a acção se encontra esvaída, o hábito produz um rosto da vida cujo interior é oco. Em causa no hábito está apenas a objectividade da acção, ao passo que numa forma de relação à vida é a própria vida, em toda a profundidade da sua subjectividade, que se encontra comprometida. O mesmo é dizer que o hábito não é em caso algum origem da própria forma de relação do indivíduo à vida enquanto tal (mesmo que a vida esteja dominada por um conjunto de hábitos). O hábito não vincula um sentido, de modo que, em sentido estrito, é o nada que está a nutrir o hábito.

A repetição em causa na «seriedade da existência» não consiste, portanto, em que algo se repetiu, em que “voltou a acontecer a mesma coisa” (ou seja, não corresponde a algo de anónimo e incontrolável); por outro lado, a repetição não diz também respeito ao facto de o indivíduo manter uma ligação habitual com determinados (poucos ou muitos) actos da sua existência. Em confronto com a categoria da repetição, a perseguição de si mesmo por meio do hábito é somente uma tentativa regional e como que “desalmada” de produzir uma continuidade de sentido que o hábito não está em condições de produzir. O hábito produz, de facto, uma orientação prática e uma certa “estabilidade” na existência; porém, esta direcção prática não só não recebe de si mesma o sentido como não tem, efectivamente, qualquer sentido. De facto, a repetição de qualquer acção recebe sempre o seu “alimento” de um momento que lhe é anterior, a saber, do momento da relação do indivíduo consigo mesmo. Ora, esta relação da acção com a interioridade do indivíduo pode encontrar-se desvitalizada (porque sempre esteve adormecida ou porque cristalizou, porque acabou por esquecer-se o seu sentido), sem que esse enfraquecimento essencial em nada afecte que a acção seja repetida e se torne num hábito do sujeito (pelo contrário, aí o hábito pode até emergir com o seu poder enganador, porque, apesar de ser mera exterioridade, pode impor-se com uma validade quase “dogmática”). Do ponto de vista ideal, o indivíduo pode estar perdido para si mesmo sem ter perdido nenhum dos seus hábitos; o indivíduo pode também, pelo contrário, encontrar no hábito o “castelo” que o protege contra os assaltos da pergunta pelo sentido disso mesmo que faz tão “naturalmente”, de tão habitual. O hábito não pressupõe a (nem é indício da) seriedade da relação do indivíduo consigo mesmo (ao contrário daquilo que, segundo Kierkegaard, se passa no momento da repetição), antes é sinal da ausência de seriedade. O hábito, só por si, é como que uma repetição *falhada*,

uma repetição *frustrada*. Precisamente por este motivo, o fulcro da questão está sempre em saber qual é a forma de relação de um indivíduo consigo mesmo: por ser meramente exterior ao sujeito, a relação fundamental do indivíduo à vida não pode ser mediada nem produzida pelo hábito – a relação séria do indivíduo à vida é, antes, um fenómeno de repetição. O hábito não faz que o indivíduo seja “o mesmo” através da vida (o indivíduo do hábito pode até nem ter qualquer noção desse projecto de ser “o mesmo”);⁸¹⁵ a repetição, contrariamente, produz a *continuidade* da vida (porque nela se mantém, a cada momento, a ligação do indivíduo a si mesmo). Todavia, a repetição tem em comum com o hábito que também consiste em algo de “actividade” na vida, numa qualquer posição na existência e, num certo sentido, consiste igualmente na repetição de um acto. No entanto, a actividade e o acto da repetição são absolutamente *interiores* – nela, trata-se de um acto em que o sujeito e o objecto se identificam (ao contrário do hábito), isto é, trata-se, mais uma vez, de uma constante *acção sobre si mesmo*.

A repetição consiste numa reiterada relação à vida determinada somente pelo modo de relação do indivíduo à vida, isto é, a si mesmo; o indivíduo da repetição está determinado pela continuidade da relação consigo mesmo e é “definido” apenas pela forma da relação que instantaneamente mantém consigo mesmo (e não pelos hábitos que possa ter, por exemplo). Na repetição trata-se, de facto, de um “modo” e não de uma acção concreta. Quer dizer, a repetição é uma *categoria formal*, diz respeito à *forma* mediante a qual a continuidade existencial se pode constituir e assegurar e, enquanto categoria *formal*, não indica por si só “que é que se deve repetir”, o que não anula que a própria formalidade da repetição não possa incluir requisitos materiais de constituição, pelo menos negativos (por exemplo, é evidente que não se trata de repetir sempre a mesma ementa para o almoço). O indivíduo da repetição recebe, em forma de relação à vida, aquilo que não pode produzir a partir de uma relação a si mediada por uma qualquer acção concreta (por mais que esteja “incrustada” nele de uma forma habitual): ao contrário daquilo que acontece no hábito, na repetição o sujeito recebe-se a si mesmo. Aquilo que, na repetição, se repete é a forma de relação à vida. Aquilo que com ela se procura é “ser sempre o mesmo” ao longo e por meio de todas as instanciações de si na existência – a repetição é, de facto, a tentativa de constituição de unidade ou de identidade para si mesmo. Desta forma, a repetição *radica no indivíduo* enquanto

⁸¹⁵ *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 231: «A repetição no tempo é sem significado, e falta a continuidade.»

alguém que tem uma relação real consigo; a repetição *projecta* de cada vez o próprio indivíduo enquanto tal na existência que é propriamente sua.

Ora, ser “sempre o mesmo”, isto é, ter uma *unidade contínua* na vida não é possível na modalidade habitual e primária na qual o indivíduo tem o seu emprego na vida; neste modo imediato de se estar instalado nas coisas, o indivíduo é “formado” a cada instante pelo acontecer do mundo, no qual se inscreve de cada vez, sem critério, aquilo que for, numa sucessão sem continuidade nem eixo de sentido – e neste meio o indivíduo é posto em movimento pelo que de cada vez acontece, neste meio o indivíduo tem de cada vez as “cores” daquilo que passa, do efêmero. O mundo vive, então, no indivíduo, mas o próprio indivíduo não vive, ou vive a vida que o mundo lhe oferece no momento. Só assim parece iluminar-se a seguinte afirmação de Kierkegaard: «*Aquele que escolheu a repetição – esse vive*». ⁸¹⁶ A repetição (a repetição de algum acto, em sentido mais lato) só tem o sentido da *seriedade* da repetição (em sentido mais estrito) quando o acto interior mediante o qual o indivíduo se toma de cada vez em mãos a si mesmo (toma posse de si) se encontra de cada vez imbuído do e “sacudido” pelo carácter mais *original* da relação do indivíduo a si mesmo. ⁸¹⁷ Uma repetição sem seriedade não é senão hábito – e, nesse sentido, está enquanto tal *morta* para a realidade da existência, existe por inércia, por total apagamento do seu poder conformador de sentido existencial (ou seja, em sentido estrito, não é repetição nenhuma). ⁸¹⁸ Ao repetir, o indivíduo põe de cada vez a seriedade da relação consigo, mas põe-na *de novo*, com toda a novidade da repetição de uma relação ao interior de si que é de cada vez reafirmada. A seriedade põe de novo uma relação que já tinha sido posta, isto é, decidida – e essa relação é, justamente, por meio da sua repetição. Aquilo que é repetido (ou seja, a repetição da relação a si mesmo) é, simultaneamente, novo mediante a *originalidade* com que se persegue a manutenção de si mesmo numa relação de seriedade a si mesmo. É precisamente a seriedade que *olha por*, que *vigia* a originalidade da relação. Nesse sentido, a repetição é o acontecimento da primeira vez, é a repetição de algo de novo na mesma vida. A seriedade *repete* a relação sob as mais

⁸¹⁶Cf. *A Repetição*, SKS 4, p. 10. No mesmo sentido, cf. p. 9 da mesma obra: «A vida é uma repetição».

⁸¹⁷*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448: «o homem sério é precisamente sério por meio da originalidade com a qual ele volve na repetição». *Ibid.*, p. 449: «Apenas a seriedade consegue, regularmente, voltar ao mesmo com a mesma originalidade em cada Domingo.» *Ibid.*, p. 449: «Mas essa mesma coisa à qual a seriedade novamente deve voltar com a mesma seriedade só pode ser a própria seriedade.»

⁸¹⁸*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448: «Quando a originalidade na seriedade se adquire e se preserva, então há sucessão e repetição; logo que a originalidade está ausente na repetição, então aparece aí o hábito.»

diversas circunstâncias concretas, de modo que ela mesma se mantém sempre e se constitui instantaneamente como a *explicação* da vida do sujeito sério. Além disso, a repetição não pode senão ser uma categoria *transcendente* ao sistema de sentido da mundanidade e à relação global do indivíduo com a vida que assenta na absolutização do mundo como região do sentido da existência: de facto, o próprio da seriedade é que é o indivíduo a deter o “ponto fixo” a partir do qual se relaciona consigo – e este *ponto fixo* o sistema-mundo não está em condições de oferecer. Pelo contrário: o próprio do “mundo” é a confusão, a ausência de um eixo vital sustentável a partir dele. O mesmo é dizer que o temporal expulsa a seriedade, ou que a seriedade é a categoria existencial da eternidade (ou da idealidade, isto é, daquilo que sempre “é”, que não muda).⁸¹⁹ Só por este motivo é que a relação do indivíduo a si mesmo na seriedade lhe dá valor eterno, isto é, permite que ele seja, na existência, de acordo com a categoria da eternidade (que ele seja sempre o mesmo, que tenha identidade, unidade, uma só vida e não múltiplas existências, ao sabor dos ventos do mundo). Por isso, Kierkegaard pode afirmar que a «eternidade é a verdadeira repetição».⁸²⁰ Na realidade, se a existência não for determinada eternamente, na sua validade eterna, nada se repete (não há continuidade, não há unidade, não há identidade na existência do indivíduo), pois o imediato é, justamente, o domínio do instante absoluto, da “compartimentação do tempo” no momento presente, e o sistema-mundo aquele em que o indivíduo é ao sabor das coisas que são e que lhe determinam o ser (ainda que, por norma, ele não se aperceba dessa situação). Sem a categoria da eternidade (compreendida existencialmente, isto é, no âmbito da contradição do humano enquanto síntese), o mais que há para o indivíduo é uma repetição de actos, mas sem que o próprio sentido dos actos (a supor que o há) seja, mediante esses mesmos actos, repetido. O hábito é uma hipótese de circunscrição da vida que está determinada pelo “ser” do imediato (isto é, pela ausência de síntese positiva da contradição), ao passo que a repetição está animada pelo “ser” do eterno (ou não poderá ser repetição de nada, porque só o eterno é sempre aquilo que é). Deste modo, a categoria existencial da eternidade está sempre pendente de uma relação original de si a si mesmo (isto é, mantém-se sempre por uma relação que não é determinada pelo hábito). O garante da originalidade é a relação ao eterno. A

⁸¹⁹NB36:30, SKS 26, p. 428: «a seriedade reside noutro lugar: a eternidade». Cf. igualmente NB8:12, SKS 21, p. 150: «É impossível que a temporalidade saiba que é a seriedade; pois a seriedade é, afinal, a relação ao eterno – e na seriedade, isto é: sem respeito, absolutamente.»

⁸²⁰*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451.

originalidade da repetição depende da relação ao eterno: está em causa “ser” o mesmo sem estar determinado pelo mundo ou pelo horizonte imediato como sentido final da existência ou como critério de julgamento da existência – antes, na repetição da seriedade o indivíduo é o seu próprio ponto de aplicação.

Espírito e personalidade. Na obra de Kierkegaard, é bastante claro o nexos entre a determinação “personalidade” e a compreensão do indivíduo humano como espírito. Exemplo disso é a seguinte passagem: «*A personalidade é uma síntese de possibilidade e necessidade*». ⁸²¹ Como anteriormente se viu, a própria determinação «espírito» envolve esta síntese de possibilidade e necessidade. Esta primeira forma de caracterização da personalidade aponta, em primeiro lugar, para o facto da sua proximidade (ou identificação) com a determinação espiritual da existência. Em segundo lugar, este modo de identificação da personalidade distancia-se desde logo daquilo que pode denominar-se *personalidade empírica ou psicológica*. Deve, portanto, precisar-se aquilo que se entende por personalidade empírica ou psicológica. A personalidade tem, neste sentido, que ver com as características, a disposição natural, os traços peculiares de alguém, os quais aparentam tornar-se visíveis por meio da reacção do indivíduo ao mundo circundante. Na personalidade empírica está em causa o modo como alguém se encontra a si mesmo na existência, no meio da situação de já estar tudo a acontecer, isto é, trata-se nela do modo específico do indivíduo estar consigo mesmo no meio das coisas, “sem mais”, de modo imediatamente determinado. A personalidade do indivíduo é avaliada ou descrita em função deste modo de ser espontâneo e de se situar no meio das coisas, do correr da vida. Trata-se, aqui, da determinação estética da personalidade, ou seja, de uma determinação da personalidade por meio de uma relação imediata do si mesmo a si mesmo. ⁸²² Enquanto personalidade somente empírica ou psicológica, o indivíduo tem uma relação relativa de si mesmo a si mesmo (e não absoluta, se esta for possível) na medida em que tem uma relação a si mesmo mediada por algo que não é si mesmo (o mundo circundante) ou posta por intermédio de alguma característica de si que não foi decididamente posta por si (o facto dos seus talentos, das suas inclinações, aquilo para o qual se «tem queda», o «eu sou assim» de cada um de

⁸²¹ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 155.

⁸²² *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, p. 219: «A perspectiva estética considera, portanto, a personalidade na relação ao mundo circundante [...]».

nós).⁸²³ Consequentemente, a personalidade empírica sofre a *arbitrariedade* de não ter em suas mãos a situação do mundo circundante que a determina a cada momento nem o talento ou o conjunto de talentos que a faz singrar na vida. Em simultâneo, tem-se uma relação a si mesmo que é *totalmente motivada pelo accidental de si* (pela situação do mundo circundante, pelos talentos, isto é, pelo que é e pode deixar de ser sem que a relação do indivíduo a si mesmo seja deitada por terra por meio desse deixar-de-ser), está sujeita à imensa variação das situações do mundo circundante e da descoberta/desistência de talentos. Desta forma, a personalidade empírica é, essencialmente, *dispersão*, contacto superficial ou exterior de si consigo; a personalidade empírica é, sem dúvida, concreta (tem estes traços e não aqueles, esta situação e não outra), mas a sua concretude é indeterminada (pode ser esta como poderia ser outra). A personalidade empírica diz respeito ao imediato da vida e não é uma determinação da síntese positiva, isto é, não é uma determinação do espírito enquanto tal. A personalidade empírica pode, de facto, estar ordenada à personalidade espiritualmente determinada; no entanto, enquanto tal a personalidade empírica não só nunca se identifica com a personalidade espiritualmente determinada como não tem condições para produzir, a partir de si mesma, a personalidade enquanto determinação espiritual da existência. Personalidade empírica e personalidade “sintética” movem-se em horizontes de sentido radicalmente distintos, o seu registo existencial é medularmente heterogéneo. Todo o existente tem uma personalidade empírica, mas nem todo o existente está constituído como personalidade “sintética”; toda a vida individual tem um qualquer “conteúdo” (uma determinada situação, estes talentos e não outros, etc.), mas nem toda a vida individual executa a forma sintética positiva da personalidade. A personalidade sintética envolve, desta forma, a possibilidade de variadas personalidades “psico-empíricas”.

Por outras palavras: na personalidade considerada do ponto de vista espiritual (ou sinteticamente) parece estar em causa um fenómeno em que a personalidade se torna o próprio fundamento da vida empírica (e, nesse sentido, se torna também no fundamento da personalidade empírica que opera directamente da existência imediata); na personalidade “sintética”, a relação do indivíduo a si mesmo é *absoluta*. O indivíduo

⁸²³ *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, p. 178: «[...] por isso, a condição reside no próprio indivíduo, todavia de tal modo que não é posta por ele próprio. A personalidade é aqui, em geral, determinada como talento. Ele é um talento prático, um talento mercantil, um talento matemático, um talento poético [...]».

da personalidade sintética descobriu um *ponto fixo* ou um «*ponto arquimédico*» a partir do qual ele se constitui a cada momento; ele já não se relaciona a si mesmo essencialmente por intermédio da personalidade empírica (algo que, precisamente, impede a solidez da personalidade), mas antes por intermédio do esforço de constituição da síntese positiva como momento absolutamente determinante na produção de sentido para a personalidade e vida empíricas.

Está aqui em causa a diferença entre a «*circum-navegação de si mesmo*» e a *vida que brota de um «ponto arquimédico»*.⁸²⁴ A *circum-navegação* da vida ou de si mesmo pressupõe um movimento sem fim sobre si mesmo por meio das várias “ruas da vida”; atravessa-se a vida sem direcção, sem norte, à deriva, sem saber já de onde se partiu. Ora, esta *circum-navegação* das possibilidades oferecidas pela vida pode ser mais ou menos exaustiva, ou seja, o movimento de travessia da vida pode ser mais ou menos “florido”; todavia, o seu modo essencial é sempre o mesmo, isto é, é o da prisão a si mesmo, da fixação ao seu modo imediato de se encontrar na vida (à sua personalidade empírica, à sua personalidade psicológica). Nesse sentido, o indivíduo da *circum-navegação* da vida, por mais que pareça movimentar-se nos “mares” da vida, é apenas movido pelas suas marés e permanece sempre ancorado na terra da sua personalidade empírica: ainda que haja movimento na vida (mudança de perspectivas, novos conhecimentos, novas formas de considerar, situações novas), esse movimento corresponde tão-só à variação do mesmo, isto é, apesar de todas as navegações, o indivíduo permanece ferreamente ancorado na terra que é o seu si mesmo enquanto personalidade empírica. Pelo contrário, na personalidade que vive a partir do «ponto arquimédico» parece estar em causa a fixação de um sentido único para a vida, isto é, parece jogar-se nela a negação da *circunavegação* da existência como “apalpar” por um sentido que possa vir a descobrir-se ou em que o sentido se encontra de cada vez no “local” concreto de estadia no meio do rodopio da vida, sendo, por isso, sempre variável e, nesse sentido, errante (ou seja, não há *um* sentido). Na hipótese de o indivíduo se constituir numa relação a si mesmo determinada por um «ponto arquimédico» está em causa, simultaneamente, a possibilidade de uma *saída*, de um *êxodo do si mesmo imediato*, bem como a possibilidade de uma *elevação de si sobre esse mesmo eu imediato*, de modo que o indivíduo possa retomar uma relação de si a si não já ancorada na sua relação imediata a si, mas tendo como momento fundamental uma determinação

⁸²⁴Cf. *A Repetição*, SKS 4, p. 57; *Livro sobre Adler*, SKS 15, p. 136.

que está para lá da sua personalidade empírica e a partir da qual ele estará eventualmente em condições de mover todo o imediato do seu ser.⁸²⁵

Ora, o outro nome desta elevação é: *consciência de si enquanto «Samvittighed»*. O estabelecimento de um «ponto arquimédico» de elevação sobre o mundo enquanto regime de sentido em que se desenvolve a existência individual corresponde à aquisição de «*Samvittighed*». A personalidade empírica está determinada esteticamente ou imediatamente do ponto de vista da consciência, isto é, ela está dispersa pela região da mundanidade e não está centralizada em si mesma. Ou seja, na personalidade empírica a consciência («*Samvittighed*») está essencialmente “aliviada”, na medida em que a contradição que opera na unidade negativa está adormecida, embora esteja já presente e desde sempre constitua o indivíduo. De facto, como o próprio Kierkegaard expressamente diz, a possibilidade da consciência enquanto «*Samvittighed*» é constitutiva. O mesmo é dizer que a personalidade empírica não está ético-religiosamente determinada. A personalidade sintética ou a personalidade que é determinada por um «ponto arquimédico», pelo contrário, é aquela que põe a confrontação entre a realidade (necessidade) nela e o ideal (a possibilidade da existência) que tem para ela.⁸²⁶ É esse modo de saber de si na consciência ético-religiosamente determinada (o qual Kierkegaard identifica com o «*co-conhecimento de Deus*») que corresponde ao «ponto arquimédico».⁸²⁷ Tem-se, finalmente, o significado da personalidade vista como síntese de necessidade-possibilidade (isto é, como

⁸²⁵ *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, pp. 252-253: «[...] mas, no ético, não é nunca uma questão do exterior, mas do interior. [...] quando, no fim de contas, não é o próprio indivíduo que é o absoluto, então a experiência («*Empirien*») é o único caminho que lhe se lhe mostra, e este caminho tem, a respeito da sua foz («*Udløb*»), a mesma propriedade que o rio Niger. A respeito da sua fonte: ninguém sabe onde é. Se me é mostrada a finitude («*Er jeg anvist Endeligheden*»), então é uma arbitrariedade permanecer em qualquer ponto específico. Como consequência, por este caminho nunca se chega a começar, porque para conseguir começar deve ter-se chegado ao fim, mas isto é uma impossibilidade. Quando a personalidade é o absoluto, ela é então o ponto arquimédico a partir do qual pode levantar-se o mundo. É fácil ver que esta consciência não pode conduzir o indivíduo a querer descartar de si a realidade, pois se ele quiser ser, desse modo, o absoluto, então ele não é nada, [é] uma abstracção.»

⁸²⁶ *Papir 264:1, SKS 27*, p. 233: «Esta unidade do metafísico e do accidental reside desde logo na auto-consciência, que é o ponto de partida da personalidade. Torno-me, de uma só vez, consciente da minha validade eterna na minha, por assim dizer, necessidade divina, e na minha finitude accidental [...]».

⁸²⁷ *JJ:420, SKS 18*, pp. 279-280: «Na verdade, é a consciência («*det Samvittigheden*») que constitui uma personalidade. A personalidade é uma determinação individual («*individual Bestemthed*») constatada ao saber-se de Deus na possibilidade da consciência. Pois a consciência («*Samvittigheden*») pode estar dormente («*kan slumre*»), mas a possibilidade dela é o constitutivo. Se não, a determinação («*Bestemmetheden*») seria um momento transitório. Nem mesmo a consciência acerca da determinação da autoconsciência («*Bevidstheden om Bestemmetheden Selvbevidstheden*») é o constitutivo, na medida em que esta é apenas a relação na qual a determinação se relaciona a si mesma, ao passo que o co-conhecimento de Deus («*Guds Samviden*») é a consolidação que fixa («*Fixeringen Befæstelsen*»).»

espírito): essa síntese é, precisamente, a consciência enquanto «*Samvittighed*». Ora, a consciência enquanto «*Samvittighed*» não está naturalmente desperta e fixada como relação do indivíduo à vida. A consciência tem que ser produzida ou posta pelo próprio indivíduo. Essa despertez e fixação dão-se mediante e numa *decisão*. A decisão é a «*determinação da personalidade*» («*Personligheds-Bestemmetheden*»).⁸²⁸ Precisamente nesse sentido se compreende como a consciência nunca é o mero estar-ciente (como que especulativamente) de que se é uma contradição. *A consciência enquanto «Samvittighed» é posta por uma decisão*: a relação a si mesmo é fixada – isto é, encontra o seu «ponto arquimédico» – apenas quando é decisão, isto é, quando é consciência de si enquanto «*Samvittighed*».

Note-se, finalmente, que a fixação da relação à vida determina a decisão como momento de seriedade.⁸²⁹ No entanto, a decisão deve ser de cada vez mantida, a decisão deve ser de cada vez novamente decidida, por assim dizer; na realidade, o indivíduo da seriedade mantém-se na decisão ao decidir a cada instante manter-se na decisão. Nesse sentido, ele aprofunda cada vez mais na seriedade – aprende-se a si mesmo – ao mesmo tempo que de cada vez, de forma renovada, se decide a tomar em mãos aquilo que já tem como pressuposição da condução da vida de acordo com a decisão: isto é, adquire para si a própria seriedade. Consequentemente, a decisão, que simultaneamente põe e pressupõe a seriedade, e que é uma «*determinação da personalidade*»,⁸³⁰ abre à e pede “imprescindivelmente” a *repetição*.⁸³¹

Deve, todavia, insistir-se um pouco na noção de decisão, dado que na linguagem comum se fala de decisão a propósito de uma qualquer escolha, quer dizer, fala-se de decisão quando facticamente se excluíram algumas possibilidades pela escolha desta. Ora, na linguagem de Kierkegaard, isso *não é* justamente decisão nenhuma, dado que a exclusão das possibilidades contrárias não foi *decisiva* (elas não só poderiam ter sido igualmente escolhidas como nada impede que revivam e sejam então escolhidas). Na

⁸²⁸*Obras do Amor*, SKS 9, p. 232.

⁸²⁹Não é, por conseguinte, por mero acaso que Kierkegaard identifica a personalidade com a seriedade. Cf. *Papir* 470, SKS 27, p. 582: «a personalidade é a seriedade». Também *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 449: «A seriedade significa, neste sentido, a própria personalidade, e apenas uma personalidade séria é uma personalidade real, e apenas uma personalidade séria pode fazer algo com seriedade, pois fazer algo com seriedade diz respeito, em primeiro lugar e acima de tudo, a saber qual é o objecto da seriedade.»

⁸³⁰*Obras do Amor*, SKS 9, p. 232.

⁸³¹«Por Ocasão de um Casamento», in *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, SKS 5, p. 434: «Onde se aprende, então, a seriedade? Na vida. [...] Assim, a seriedade aprende-se; se se fizer acompanhar da decisão e, com ela, de uma real representação de si mesmo. A própria decisão é a seriedade. E, para que se aprenda a seriedade daquilo a que se chama a seriedade da vida, pressupõe-se já a seriedade.»

decisão, pelo contrário, o indivíduo determina-se a si próprio e isso *implica* a negação não da facticidade do contrário, mas da *possibilidade* do contrário, pois enquanto a possibilidade do contrário não for eliminada, o indivíduo não se apropriou verdadeiramente da determinação que escolheu, na medida em que ela está nele como *podendo não estar* e isso, do ponto de vista existencial, é *não estar*. Ora, dada a temporalidade em que o indivíduo vive, nada impede que a possibilidade contrária surja novamente como possibilidade, e é por isso que a decisão é, quando à determinação decidida, sempre *repetição*, e isso significa ao mesmo que o surgimento da possibilidade contrária, se ocorrer e quando ocorrer é sempre visto como tentativa que deve ser recusada (e não como uma possibilidade aceite para ser examinada, re-equacionada, etc.). O que, na linguagem quotidiana, se chama decisão não inclui nenhum destes traços; trata-se, na esmagadora maioria dos casos, justamente de não-decisão, de não-escolha, mas apenas de realizar o objecto da inclinação mais forte, dentro do cálculo sagaz do conjunto de inclinações; isto é, de deixar passivamente que o anónimo que habita em nós (não só as inclinações, mas “os outros”, etc.) “decida” por nós.

Espírito e carácter. Finalmente, há que considerar a relação entre espírito e carácter. Em primeiro lugar, tenha-se presente a identificação explícita que se encontra numa passagem de Kierkegaard entre carácter e seriedade: «o homem da seriedade («*Alvorens Mand*»), o humano-carácter («*Charakteer-Menneske*»). O homem de princípios («*Manden af Grundsætninger*»), que se mantém firme quando tudo abana, etc.»⁸³² Pelos termos que são aqui utilizados, confirma-se desde logo a convivência entre o «carácter» e a determinação espiritual da existência humana (enquanto seriedade). Deve, no entanto, ter-se presente que há um carácter natural que não corresponde ao acontecimento espiritual do humano e que, no entanto, pertence essencialmente ao humano enquanto tal. O que parece estar em causa é o facto de o indivíduo humano ser um acontecimento de «*Gemyt*».⁸³³ É difícil encontrar uma correspondência exacta em

⁸³²Papir 478, SKS 27, p. 611.

⁸³³Cf. *Ordbog over det Danske Sprog. Historisk Ordbog 1700-1950*, página da versão electrónica: <http://ordnet.dk/ods/ordbog?query=gemyt>, a 03-04-2016). V. H. SCHULZ, «Traces of Hegelian Psychology and Theology in Kierkegaard», in J. STEWART (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources: Kierkegaard's Sources*, vol. VI, tomo II: *Kierkegaard and his German Contemporaries: Theology.*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 161-196, em especial pp. 176-181 (nota 78, p.

Português para o termo «*Gemyt*». Segundo parece, deriva do termo alemão «*Gemüt*» e sugere, pelo menos nos termos em que é empregue pelo pseudónimo Haufniensis, uma indicação de algo como o sentimento “anímico” espontâneo do indivíduo, a experiência já facticamente dada e sentida do si mesmo da sua vida anímica, a “disposição da alma”, em sentido genérico, que lhe é primariamente disponível pelo mero acontecimento de se encontrar em vida (diferentemente de disposição na sua acepção técnica: «*Stemning*»), a índole que assume o sentimento vital do indivíduo; o «*modo de ser*» de alguém, o temperamento, o ânimo que lhe é próprio, a mente, a “marca” de si, o seu *coração*. O indivíduo humano é, do ponto de vista primário, imediato, congénito, um acontecimento de *coração*. Vigilius Haufniensis cita, em ordem à explicitação do carácter do indivíduo humano como acontecimento de *coração*, a obra de Karl Rosenkranz *Psicologia ou a Ciência do Espírito Subjectivo*.⁸³⁴

[...] «*que o sentimento se abre à consciência de si, e inversamente, que o conteúdo da consciência de si é sentido pelo sujeito como sendo o seu. Só esta unidade se pode denominar coração [“Gemüth”]. Pois, se faltar a clareza do conhecimento, o saber do sentimento, então existe apenas o ímpeto do espírito natural, a turgidez da imediatez. Se faltar, porém, o sentimento, existe apenas um conceito abstracto, que não alcançou a última intimidade da existência espiritual [“des geistigen Daseins”], que não se tornou um só com o si próprio do espírito.*»⁸³⁵

O *coração* é a «*unidade de sentimento e consciência de si*».⁸³⁶ Nada aponta para que esta unidade seja voluntariamente produzida pelo sujeito; pelo contrário, parece tratar-se aqui de uma unidade primária, imediata, isto é, *natural* ao indivíduo, à partida já posta integralmente para ele. Além disso, esta é uma unidade dialéctica, composta por dois termos fenomenologicamente distintos, os quais não são aquilo que são senão por intrínseca remissão de um ao outro, senão por uma acessibilidade primária (cujos contornos estão por definir) de um elemento ao outro elemento do *coração*: o *sentimento* e a *consciência de si*. Estes termos parecem dar-se facticamente de modo

178 para o termo «*Gemyt*»). Uma tradução de «*Gemyt*» foi introduzida num passo anterior do texto, ainda que sem qualquer explicitação do termo (cf. nota n.º 687).

⁸³⁴K. ROSENKRANZ, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg, 1837, pp. 322, 320-321, 242 (as passagens ou a referência a passagens explicitamente indicadas no texto de Vigilius Haufniensis, SKS 4, pp. 447-448).

⁸³⁵K. ROSENKRANZ, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, pp. 320 – 321.

⁸³⁶O *Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448 (K. ROSENKRANZ, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, p. 322).

inseparável, parecem encontrar-se confusamente atravessados num único acontecimento que é dado totalmente de uma vez só – o acontecimento do *coração*. O sentimento do indivíduo é desde logo clarificado – e somente assim “visível” – por ser permeado pela e aberto à consciência de si: nesse sentido, o sentimento só nasce, enquanto tal, por meio da sua percepção pelo indivíduo; assim, o sentimento também é, originariamente, um conhecimento do sentimento que se tem ou que se é; o sentimento do indivíduo está, por meio disso, esclarecido, reconhece-se a si na evidência da «cognição». Sabe-se como é ser isso que se sente. Contudo, este não é um saber abstracto, mas antes um saber que resplandece na forma como uma pessoa se encontra imediatamente “disposta”, animicamente configurada, situada do ponto de vista da constituição da vida na *mediatez*. Por isso, o sentimento não equivale a uma sensação, ou a um qualquer aspecto da «*turgidez do imediato*», do imediato mais estritamente animal;⁸³⁷ o sentimento não é, além disso, *cego* para si mesmo – o indivíduo dá conta de si no interior desse sentimento. Por outro lado, a auto-consciência *não* está, por sua vez, *neutralizada* a respeito de si, a respeito do que lhe confere conteúdo; no coração – e isto quer dizer, por natureza – a consciência é *não-apática*, não dispõe de meros conceitos que façam abstracção do sentimento do indivíduo, justamente porque é desde logo dada com e por meio do envolvimento primário com outro, com o sentimento; ela sabe de si em concomitância com o sentimento de si – e que é, desta forma, seu. Aquilo que, no domínio da consciência, me ocorre não é experimentado como pensamento abstracto só com implicações abstractas, mas antes como fazendo parte de mim, da minha vida, como o seu *eu*, como sendo *meu*. Finalmente, a obtenção da «*última intimidade da existência espiritual*» implica a determinação “sentimento” – ou seja, não prescinde do mais próximo do imediato. Esta translucidez de um elemento a outro no acontecimento da sua união – *coração* – faz a composição fáctica, situacional do indivíduo, dada originariamente: ou seja, esta condição do sujeito está-lhe “impressa”, trata-se nela de meras determinações de “natureza”, no sentido em que lhe são existencialmente congénitas – *ser coração* é, portanto, uma determinação *natural*. É, desta forma, o

⁸³⁷Não anulando “a turgidez do imediato”, mas antes englobando-a. Interpretamos aqui “a turgidez do imediato” enquanto a componente animal do ser humano. «Quando, por sua vez, se persegue retrospectivamente a sua determinação de sentimento como a *unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewußtseins* [a unidade imediata da sua qualidade conforme à alma e da sua consciência] (K. ROSENKRANZ, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, p. 242) e então se recorda que na determinação de *Seelenhaftigkeit* [qualidade conforme à alma] se atende à unidade com a determinação natural imediata, então tem-se, ao tomar tudo isso em conjunto, uma representação de uma personalidade concreta.» *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448.

“modo de ser”, assim constituído, que se presencia diante de uma «personalidade concreta» do ponto de vista imediato – o *coração* é a sua constituição primária. No caso de um dos seus elementos ser decepado, ou se cai na «turgidez do imediato», no imediato inconsciente, ou numa fria abstracção que despede também a unidade «*com o si próprio do espírito*». Em suma, o indivíduo é composto de “sentimento” (o momento da sensibilidade) e consciência de si (o momento da idealidade), mas de tal modo que estes elementos, com uma origem indissociável de uma estrutura que lhes é facticamente anterior, são elementos que foram postos em isolamento para a sua consideração fenomenológica; a composição do si mesmo como *sentimento—auto-consciência* é imediata: isto é, está já instaurada do ponto de vista da vida que corre. Nasce-se com um coração que não o animal.

Estranhamente, o *coração* que se traz do ponto de vista natural não descobre ainda nada do sentido do humano enquanto, ultimamente e no extremo do seu sentido de si, *certeza, interioridade* (e, igualmente, *seriedade, carácter*). De facto, o «*Gemyt*» no ser humano tem também um desenvolvimento espontâneo ao longo da história de vida do indivíduo, o qual pode não ultrapassar nunca o ponto de vista habitual e dado sobre a existência de si. Dada a identificação entre o «*homem da seriedade*» («*Alvorens Mand*») e o «*humano-carácter*» («*Charakteer-Menneske*»),⁸³⁸ e também entre seriedade e interioridade, procurar-se-á considerar a relação entre o acontecimento do *coração* («*Gemyt*»), a seriedade e a interioridade (relação que é, portanto, a que há entre o acontecimento do *coração* e o carácter). De acordo com o texto de Haufniensis, há uma certa conformidade, que diz respeito ao núcleo do si mesmo, entre seriedade (que é certeza, interioridade) e *coração*: «*A seriedade e o coração correspondem, de facto, uma ao outro no sentido em que a seriedade é a expressão mais elevada e profunda daquilo que o coração é*».⁸³⁹ Tal afirmação deixa entrever o cabimento para *uma originalidade mais original que a do coração “primário”* no humano. Há um sentido mais profundo – o da “originalidade originária”. E, em sentido mais profundo, *a originalidade é seriedade*. Parece, então abrir-se a possibilidade de haver uma fonte original da originalidade, a possibilidade de remontar a um ponto mais profundo que aquele em que o indivíduo se encontra no estado quotidiano sc. no estado primitivo de si, e que essa originalidade mais “recondita” é, precisamente, a seriedade. Só a partir

⁸³⁸ *Papir 478, SKS 27, p. 611.*

⁸³⁹ *O Conceito de Angústia, SKS 4, p. 448.*

deste ponto faz realmente sentido falar de algo como a *aquisição de si próprio* (de haver algo por constituir, algo que não está dado – embora também já haja uma constituição natural do indivíduo). A constituição do indivíduo como um “eu”, a aquisição do sentido de si para si próprio requerem uma remodelação mais primitiva do sentido primitivo do imediato.⁸⁴⁰ Não está aqui em causa a apresentação de um projecto vital em que uma das determinações estruturais do indivíduo humano, constituintes do seu *coração* – ou o elemento do imediato ou o elemento do ideal – devesse ser neutralizada nos seus efeitos reais na vida do indivíduo ou que se devesse, até, tentar erradicá-la de uma vez para sempre; quer dizer, não se trata da eliminação de um dos momentos de «*Gemyt*». Se assim fosse, estaria a substituir-se a estrutura natural original do indivíduo humano por uma estrutura artificialmente alternativa, “*amputante*”, a qual não se apoiaria no *começo vital* do indivíduo. A ser, de todo, possível, esta eliminação não teria condições para dar cumprimento ao indivíduo, uma vez que não seria senão um modo de trucidar a sua originalidade – ou seja, significaria o seu total *descorçoamento*.⁸⁴¹ Está antes em causa um *projecto de renovação da relação de si a si próprio enquanto reposição da relação imediato-ideal*: trata-se, portanto, de uma tarefa de *radical restauração do coração, de uma remodelação do carácter que ultrapasse o ponto de vista naturalmente dado, de um processo de remarcação do “sinal” do indivíduo, de uma reanimação do humano*.

Por outro lado, Haufniensis afirma que «*a seriedade é a originalidade adquirida do coração*».⁸⁴² Nesse sentido, há uma relação – a ser adquirida – entre «*Gemyt*» e a seriedade. O *coração* da originalidade primária é, portanto, do ponto de vista da seriedade (isto é, “retrospectivamente”), uma constituição *prévia* à aquisição mais original do sentido do indivíduo para si enquanto si próprio, uma *indicação* da possibilidade de algo de mais “elevado”. O *coração da seriedade* terá de ser adquirido a partir do *coração “congenial”* (e/ou apesar dele). Parece haver uma originalidade que já está oferecida ao indivíduo humano pelo simples “facto bruto” da sua existência e, por outro lado, parece haver uma originalidade que só é constituída na sua perseguição

⁸⁴⁰Cf., por exemplo, em *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 168: «Pois o imediato não se conhece a si mesmo, ele conhece-se a si mesmo, completamente à letra, pela casaca, ele sabe (e aqui está, mais uma vez, o infinitamente cómico) o que é ter um eu pela exterioridade. Não é fácil encontrar uma confusão mais risível; pois um eu é, precisamente, infinitamente diferente da exterioridade.»

⁸⁴¹Daqui parece decorrer que qualquer projecto de vida cujo programa consista na negligência ou na tentativa de expulsão de um dos termos do *coração natural* será, assim, não só artificial, como essencialmente nocivo para a existência do indivíduo.

⁸⁴²*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448.

constante e continuada (ou que se deixa de lado por toda uma vida, impedindo a cada instante a possibilidade da sua emergência), enquanto aquisição sempre renovada, enquanto algo que está sempre a adquirir-se mediante o processo da sua aquisição – isto é, enquanto *acção*.⁸⁴³ O indivíduo humano tem, à partida, um *determinado* ânimo (e tem-no no seu todo dialéctico), mas esta é ainda uma determinação genérica e superficial em face da individualidade específica do humano. A situação contraditória é a de que, para ter autêntica interioridade, para *ser seriedade* – e isto quer dizer, para *ser si mesmo*, para *ser carácter* –, o indivíduo tem de *constituir* um *coração* e está ordenado, nesse sentido, a adquirir para si o si que lhe *falta*, disposto para a apropriação para si daquilo que lhe é essencialmente mais primitivo, para aquilo que toca incisivamente o seu interior e que atinge verdadeiramente quem ele é. A seriedade é, então, a genuína relação do si mesmo ao âmago de si mesmo (à sua interioridade) – a relação àquilo que, radicalmente, em toda a sua profundidade, se é. A seriedade é aquilo que é derramado da fonte da interioridade. Não se pode perdê-la, portanto, sem que com ela se perca igualmente «*o vinho da vida*», a seiva da existência, o sumo de uma vida humana em sentido próprio. Sem *o sério*, tudo é vão, e o «*Gemyt*» primário da vida habitual do indivíduo humano pode não passar, assim, de um acontecimento de *vanidade*, absurdo, imerso na futilidade, em que o sentido acaba por ser dado como inexistente,⁸⁴⁴ dado por assente como corrompido – e isto por meio de uma abstenção de si na conquista da mais íntima relação de si a si mesmo enquanto seriedade ou interioridade. A seriedade é expressão da relação de interioridade do si a si mesmo, mas num sentido eminentemente original e, portanto, aquele que é próprio do indivíduo, enquanto aprofundamento qualitativo da situação original do indivíduo na vida (ou seja, da condição de *mim* enquanto «*Gemyt*» primário). Portanto, a aquisição autenticamente *primitiva*, o acesso ao *coração* de quem se é *concretiza-se* por seguimento retrospectivo do trilha interior que conduz ao efectivo ponto de ancoragem do *coração* natural, à *origem profunda* “por detrás”, a montante do «*Gemyt*» primário (e, no curso da temporalidade, no processo sem retorno do envelhecimento físico-psíquico do

⁸⁴³Poderia objectar-se que, assim, seria possível forjar qualquer carácter secundário que não tivesse nada que ver com o carácter mais profundo de que fala Haufniensis. No entanto, não é esse o caso, precisamente porque esta constituição não é “caprichosa” e implica necessariamente um modo *específico* de relação de si a si, e isto quer dizer, de relação de si ao eterno.

⁸⁴⁴Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 446, em que Vigilius Haufniensis cita *Macbeth*, de Shakespeare, aparentemente da tradução alemã de A. W. von Schlegel e L. Tieck, em *Shakespeare's dramatische Werke*, vol. 12, 1840, p. 301, de acordo com o comentário dos SKS.

indivíduo, apenas alcançável a jusante do «*Gemyt*» primário, ou seja, na duração limitada e indefinida da sua vida).⁸⁴⁵ Esta concreção instancia-se de cada vez de novo no presente.

Para além disto, a *originalidade*, uma vez reconhecida naquilo que “primitivamente” é, enquanto *seriedade*, exige ser *preservada* – mais precisamente, ela é *preservada na sua incansável, porque reiterada, aquisição; é adquirida por meio do processo da sua aquisição, mediante o qual vai sendo preservada: isto é, na acção*. Por isso diz Haufniensis que «[...] a imediatez é também a imediatez da interioridade. A ausência de interioridade reside, por isso, em primeiro lugar, na reflexão.»⁸⁴⁶ Tal como a aquisição de interioridade é acção, a sua exclusão é também, pelo menos em parte (e em maior ou menor grau), actividade do indivíduo. A determinação «imediato» está, portanto, presente no «*Gemyt*» da interioridade, da seriedade (o acontecimento da interioridade assume a manutenção da determinação do imediato).

No entanto, a *preservação* da originalidade não está, em última instância, na dependência de «*um sentimento vivo e íntimo*»; não é, portanto este o sentido a ser atribuído ao “sentimento” («*Gefühl*») que tem relação intrínseca à (ou que é expressão da) consciência de si e que se mencionava anteriormente. O «*sentimento vivo e íntimo*» não é o *sentimento* do acontecimento «*Gemyt*». Este aspecto, de resto com importância, é o que relaciona a primitividade com a interioridade na sua diferença nuclear de uma determinada disposição estável («*Stemning*»). Não vamos deter-nos na análise da diferença entre «*Gemyt*» e «*Stemning*». Talvez convenha indicar apenas de passagem que, ao contrário do acontecimento da disposição (como «*Stemning*»), o acontecimento da interioridade não poderá equivaler a mais uma das disposições de entre as disposições estáveis (como as do tédio, da melancolia, por exemplo) porque, em última análise, depende da liberdade do sujeito. A interioridade é essencialmente seriedade (é a certeza íntima do indivíduo relativamente a si mesmo) e não pode “ser qualquer outra coisa” sem que a seriedade seja perdida (talvez não se possa estar nunca, na existência, na ausência de uma qualquer disposição, mas de tal modo que ela não se torna, precisamente, *fundamental ou profunda*, pois é a interioridade do sério que está no seu fundamento; parece, pelo contrário, poder viver-se na ausência de interioridade durante

⁸⁴⁵Cf., por ex., NB31:55, SKS 26, p. 40: «*A primitividade*. Todo o homem está preparado [*lagt an*], disposto, constituído] primitivamente [...]. E, em nota a esta entrada NB31: 55, Kierkegaard aponta: «pois primitividade é: possibilidade de “espírito”».

⁸⁴⁶*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 442.

toda uma vida, com a familiaridade da disposição; além disso, há modos pelos quais, segundo Haufniensis, a interioridade pode ser efectivamente perdida).⁸⁴⁷ Acresce a isto que a interioridade nasce e desenvolve-se à revelia da disposição – a disposição não se “intromete” *essencialmente* no acontecimento da interioridade (a ingerência essencial da disposição neste acontecimento é, uma vez mais, perda de interioridade). A completa entrega do sentido de se estar vivo ao acordo com a “voz” configuradora da vida dada na disposição profunda é uma das modalidades da *finitização* da experiência da vida do indivíduo, de deposição de si no exterior de si no modo específico segundo o qual o si toma ele mesmo a própria forma do exterior. A seriedade, diferentemente, volta de cada vez à mesma coisa com a mesma originalidade da primeira vez em que teve contacto com isso mesmo de que se trata – com maior ou menor “disposição” para “fazer isso mesmo” de que se trata e apesar da ou no alheamento da disposição que se faz efectivamente sentir ou que quer invadir.⁸⁴⁸

«O homem sério é justamente sério pela originalidade com a qual ele volve na repetição.»⁸⁴⁹ Este fenómeno de *volver* é o modo de relação *séria* que o indivíduo estabelece com a primitividade de si e que é *aquisição de interioridade*. Neste movimento de retorno, não se regressa ou se abandona a nenhum objecto do mundo e a qualquer empreendimento do mundo, levando-os a sério por mor de si mesmos – estas são formas de empenho de si que assentam crucialmente em determinações extrínsecas ao si, as quais não devolvem ao indivíduo o sentido de si próprio, antes fazem que o indivíduo se encontre no sofrimento da estreiteza da prisão a uma determinação finita que ele, enquanto tal, excede. Por isto, identificar o si próprio de si com um objecto do mundo ou com um elemento da lida quotidiana no mundo (o que inclui a tentativa de redução de si a um “objecto”, a visão puramente “objectiva” de si, a “objectivização” de si mesmo) é *desastroso* para o aviamento autêntico do si mesmo, prende o indivíduo a

⁸⁴⁷ Este é justamente o caso daquele que quer demonstrar, com «toda a sua diligência e erudição», que «cada palavra do N.T. [Novo Testamento] provém do respectivo apóstolo»; nesse caso, «vai gradualmente desaparecendo a interioridade [...]». *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p.442.

⁸⁴⁸ «É verdade que se diz que um sentimento vivo e íntimo preserva esta originalidade, mas a interioridade do sentimento é um fogo que pode arrefecer logo que a seriedade não olha por ele, e por outro lado a interioridade do sentimento é incerta na disposição, isto é, há vezes em que é mais íntima do que outras.» Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 448-449.

⁸⁴⁹ *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 448. Cf. também p. 449: «Um pastor deve, em cada Domingo, recitar a oração comum prescrita ou deve, em cada Domingo, baptizar várias crianças. Deixê-mo-lo agora ser entusiástico, etc., o fogo consumir-se-á, ele sacudirá, mobilizará, etc., mas uma vez mais, outra menos. Apenas a seriedade consegue, regularmente, voltar ao mesmo com a mesma originalidade em cada Domingo.»

algo que é um *adereço* relativamente ao ser de si, quer dizer, a algo que é, em relação a si, *mera exterioridade*.⁸⁵⁰

Contrariamente, aquilo ao qual o sujeito de cada vez e sempre renovadamente volta, na seriedade, é a si mesmo enquanto “objecto” da seriedade.⁸⁵¹ A lida “séria” do quotidiano, em sentido próprio, é uma possibilidade que só pode derivar da fonte da seriedade enquanto interioridade. Todavia, o “objecto” da seriedade, o si mesmo da interioridade, não se pode deixar *finitizar*, *balizar*⁸⁵² sob pena de se aniquilar: ou seja, não pode existir ao modo de um objecto do mundo, nem pode ser tido ao modo de um objecto do mundo – algo nele tem que ser *inesgotável*: só assim poderá ser reiteradamente adquirido. Portanto, a seriedade da existência não pode encontrar-se na ocupação de si por inteiro, na extenuação psíquico-física de si e no emprego total do esforço espiritual de si em nenhum componente do cuidado habitual do indivíduo tomado *enquanto tal*. Trata-se da aquisição de algo que, apesar de não ser possuído, em caso algum poderá ser retirado ao indivíduo (o que não anula, de todo, o sentido daquela preocupação quotidiana, antes se exprime realmente nela); terá de haver, portanto, uma qualquer dimensão da vida humana que em caso algum poderá ser roubada a partir do exterior, uma vez que a sua execução e a insistência no seu “cumprimento” apenas dependem da interioridade da personalidade e jamais do “lado de fora” de si, isto é, do mundo.

Ora, isto implica uma ultrapassagem da condição do indivíduo do ponto de vista natural; um acontecimento desta natureza não pode senão surgir de uma *metamorfose* da situação imediata do indivíduo, cuja condição primária é de ausência de interioridade na sua profundidade. Exige-se, agora, que seja desvendada uma determinação na composição do indivíduo humano que não seja em nada patente, como tal, ao olhar natural do «*Gemyt*» primário enquanto determinado anímica-psiquicamente. Está em

⁸⁵⁰Cf. os exemplos aduzidos por Haufniensis em *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 440-442; pp. 449-450.

⁸⁵¹*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 449: «Mas essa mesma coisa à qual a seriedade novamente deve voltar com a mesma seriedade só pode ser a própria seriedade; pois de outra forma torna-se pedantismo». *Ibid.*, p. 450: «A questão é se uma pessoa se tornou, em primeiro lugar, séria relativamente ao objecto da seriedade.» *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 449:m«A seriedade, nesse sentido, significa a própria personalidade, e só uma personalidade séria é uma personalidade real, e só uma personalidade real pode fazer algo com seriedade, pois para fazer algo com seriedade é preciso, antes de tudo o mais, saber que é o objecto da seriedade.»

⁸⁵²*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451: «Mal falte a interioridade, o espírito é finitizado.» Cf., por ex., G. MALANTSCHUK, *Kierkegaard's Way to the Truth: An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard*, trad. Mary Michelsen, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1963, pp. 103-107.

causa, aqui, um modo específico de emancipação a respeito do «*Gemyt*» primário, um resgate dele por rompimento das ligações existenciais que finitizam o indivíduo: a determinação constituinte do *si mesmo da seriedade, da relação a si na interioridade*⁸⁵³ é, segundo Haufniensis, a determinação da *eternidade* ou do *eterno no homem*.⁸⁵⁴ No entanto, a relação com o eterno não pode ser, segundo Haufniensis, uma relação “precária” – isto é, *indeterminada*. Há modos de relação com o eterno por meio dos quais o *eu* não se desvincula da sua *finitização*, isto é, mediante os quais o eu não se desamarra das formas de ausência de interioridade. E isto não parece ser contraditório com possuir-se uma *vaga noção do eterno*. Todavia, a parda noção do eterno é excêntrica relativamente à existência do indivíduo: é uma concepção que tem o eterno como alheio à personalidade, que abandona a personalidade à ausência de uma relação real a ele, enquanto o eterno no humano é algo de concreto,⁸⁵⁵ é uma determinação que terá de cruzar realmente a sua vida concreta de homem “normal”, atravessar o seu ser palpável, “aqui e agora”, “em carne e osso”. Esta indistinta concepção do eterno (isto é, a irrealidade do eterno na vida “concreta” do indivíduo) pode aparecer sob vários aspectos: por meio da sua negação declarada (que não consegue, todavia, arrancar de si a insinuação do eterno), ou sob o disfarce da sua aceitação. A este respeito, Haufniensis desenvolve o sentido de quatro formas de relação “quimérica”, “etérea” com o eterno, de se ter o eterno fora de si, a que aqui apenas fazemos referência: *a)* a negação do eterno no homem, *b)* a compreensão abstracta do eterno, *c)* a ligação essencial entre eternidade e fantasia, *d)* a concepção metafísica da eternidade.⁸⁵⁶ No entanto, o eterno no humano é para ser entendido de forma *de todo em todo concreta*. A posição real do eterno na existência *actual* do indivíduo “atordoa” o seu momento *presente*: a sua situação fáctica torna-se *outra*, transfigura-se, não devido à mudança do seu conteúdo, mas porque o seu sentido concreto é tido a partir da «*determinação do eterno num homem*».⁸⁵⁷ Ora, como se viu, a determinação do eterno no indivíduo é vitalmente

⁸⁵³Sobre a relação entre interioridade e eternidade em *O Conceito de Angústia*, v., por ex., M. THEUNISSEN, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Friburgo/Munique, Karl Alber, 1958, p. 34.

⁸⁵⁴«A interioridade é, por isso, a eternidade, ou a determinação do eterno num homem.» *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451.

⁸⁵⁵*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451: «Mas aquele que não compreendeu correctamente, que não compreendeu o eterno de forma completamente concreta, a esse falta-lhe interioridade e seriedade». Porém, tantas vezes «não se quer pensar seriamente a eternidade, mas está-se em angústia perante ela, e a angústia inventa centenas de evasões» (*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 453).

⁸⁵⁶V. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 451-453. Cf. G. MALANTSCHUK, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, Copenhaga, C. A. Reitzel, 1995, pp. 111-113.

⁸⁵⁷*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 451.

inscrita pela *relação existencial do indivíduo à ideia que tem para a sua vida*. Com certeza, está pressuposto que o indivíduo tenha *uma* ideia para a sua vida, isto é, que haja para ele uma determinação ideal que esteja *fixada por si* e que tenha a *capacidade de unificar* toda a sua existência.

Por sua vez, à *fixação de uma ideia para a vida* corresponde a determinação do *carácter*.⁸⁵⁸ Na interioridade, a constituição da relação a si é *carácter* («*Charakteer*»). Nos textos de Kierkegaard, e como anteriormente já se referiu, é clara a conexão essencial entre o acontecimento da interioridade e o fenómeno do *carácter*.⁸⁵⁹ Em primeiro lugar, deve voltar a notar-se que este termo é ambíguo: há um sentido *natural* de carácter e um sentido *específico* de carácter que estão implicados em alguns textos da obra de Kierkegaard.⁸⁶⁰ Quanto ao seu sentido imediato, “carácter” tem que ver com as marcas peculiares, as características específicas de alguém (pode ter-se um carácter forte ou fraco, determinado ou indeciso, ser-se alguém “de carácter”, etc.). Trata-se, como se viu, do indivíduo enquanto acontecimento de «*Gemyt*». Nesta acepção, o carácter pertence à esfera do “ser”, daquilo que desde sempre já está dado para o indivíduo, daquilo que imediatamente se é, sem mais – isto é: “carácter” diz respeito a um modo natural e espontâneo de se estar vivo. Note-se que um modo de ser exprime sempre uma forma de relação à vida. De facto, é da forma de abertura à vida que deriva o carácter. Assim, num segundo momento, vê-se que “carácter” não só corresponde a um modo habitual e espontâneo de abertura à vida, mas, no fundamental, a um *modo imediato de ser*. Neste sentido, o “carácter” é originário, dá-se com o próprio facto da vida, com o todo que se abre naturalmente nela; pertence, nesse sentido, ao domínio do que está primariamente dado para a existência do indivíduo, ao que é, sem mais, para o sujeito – isto é, está vinculado ao domínio *estético* da existência.

Todavia, esta primeira acepção não é a que fundamentalmente interessa para a consideração da interioridade como fenómeno significativo. De facto, «carácter»

⁸⁵⁸Para a noção de carácter, v., por exemplo, R. ROBERTS, “Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard”, in HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 177-182.

⁸⁵⁹Cf., por exemplo, *Dois Épocas*, SKS 8, p. 75: «[...] pois o carácter é precisamente a interioridade».

⁸⁶⁰Cf., por exemplo, NB 25:110, SKS 24, p. 574, em que ocorre a seguinte expressão: «a interiorização em direcção à transformação de carácter». Note-se que Kierkegaard aponta para a «transformação de carácter», quer dizer, há *já* um carácter, ou o indivíduo é naturalmente carácter; há, igualmente, a possibilidade de transformação do carácter. De facto, o próprio processo da interioridade corresponde a uma nova formação do carácter. Aquilo que o movimento da interioridade faz, na relação do si à profundidade de si, é fixar de cada vez a relação do indivíduo à ideia, e é, nesse sentido, conferir-lhe o seu carácter.

assume ainda, na obra de Kierkegaard, um segundo significado, o qual remete para o acontecimento da seriedade, como se viu, e da interioridade. Procure, então, ver-se em que consiste propriamente este segundo sentido de carácter. Para além das determinações que foram introduzidas para determinar a seriedade como acontecimento da originalidade adquirida do coração, comece-se por observar a diferença fundamental entre a determinação natural do carácter e o “carácter da interioridade” da existência (a determinação espiritual do carácter). Ao contrário do que acontece no momento natural da existência individual, no sentido da interioridade, «carácter» tem que ver com a *fixação da relação à ideia* – fixação essa que é *produzida a partir do si próprio*. Não quer isto dizer que na existência natural não haja um momento ideal a determinar o que de cada vez se faz – pelo contrário, há de cada vez um momento ideal a determinar a realidade de si; no entanto, o momento ideal que está de cada vez a presidir à vida do sujeito está desde sempre “lá”, isto é, não foi determinado por si próprio a partir de uma relação consigo enquanto relação de termos em contradição (os momentos imediato e ideal da existência individual). No carácter natural, há sempre algo que se encontra, a cada instante, na regência da vida, alguma determinação ideal que se encontra em cada instante a pautá-la.⁸⁶¹ No entanto, no ponto de vista natural isso mesmo que rege a vida *não foi fixado pelo sujeito a partir de uma relação consigo a si mesmo enquanto relação imediato-ideal*. Naturalmente, o que rege a vida no seu todo parece ser em uma de duas modalidades: ou está desde sempre à partida fixado – e é aquilo que, em cada caso, for, como que por motivo da força de inércia da vida – ou é, de facto, algo de determinado “conscientemente” (reflexivamente) pelo sujeito, mas de tal modo que *não se constitui como uma relação à relação imediato-ideal* enquanto tal. Não se trata aí, por esse motivo, de um momento ideal a determinar a relação do si ao todo de si. Consequentemente, a ideia que rege a vida não está fixa – é, em cada caso, aquela que for. Não há, portanto, *uma* ideia a reger a totalidade da vida, mas uma multiplicidade de determinações ideais a presidi-la, de forma explícita ou “subterrânea”. Pelo contrário, a fixação de uma determinação ideal para a vida individual pressupõe a consciência individual, isto é, requer como sua condição que o sujeito se relacione à sua relação imediato-ideal.

⁸⁶¹NB 24:50, SKS 24, p. 347: «Tudo depende daquilo que se entende por confessar a convicção. Com isso, deve entender-se: existencialmente, pôr-se no carácter («at træde i Charakter») disso, não escrever ou dizer algo declamatoriamente acerca disso.» A expressão «træde i Charakter», de difícil tradução, parece apontar, justamente, para esse momento fixo do sujeito enquanto carácter: o sujeito *pisa* («træder») o fundo da sua existência como carácter, a sua posição na vida é a do «carácter».

A realização da ideia na própria vida requer que o indivíduo tenha a si mesmo uma relação de *carácter*, ou que ele mesmo seja *carácter*. O indivíduo que vive por relação à ideia, que põe na ideia o total emprego de si na existência é *carácter*. O modo de ser da interioridade, ou o carácter da interioridade, consistirá na relação fundamental a uma ideia que se encontra na regência da vida, e diante da qual o indivíduo está a cada instante da sua existência. Na interioridade, trata-se de uma ideia que o sujeito estabeleceu como a possibilidade directriz de toda a sua vida e que a sua existência deverá reflectir.⁸⁶² Na interioridade, o indivíduo *põe* um modo de ser, não é em caso algum “a vida”, no seu acontecimento anónimo e à partida “decidido”, que dispõe o indivíduo de uma forma ou de outra. Aquilo que identifica essencialmente o indivíduo não é o seu carácter no sentido natural, ou o carácter considerado na sua exterioridade, mas antes a “*prisão voluntária*” da existência à ideia que o indivíduo consciente de si tem para ela. Esta prisão à ideia é *posta* pelo indivíduo: a ideia *grava-se* no interior e *inscreve-se* na vida *por determinação* do sujeito. Nesse sentido, a relação à ideia medeia toda a relação do si a si mesmo. Por outras palavras, na relação à ideia o sujeito encontra o *fundamento* e a *motivação* da própria existência. Enquanto carácter, o indivíduo cunhou⁸⁶³ em si a sua ideia como aquilo em que reside todo o empenho da sua vida, isto é, como aquilo que lhe dá valor. Quer dizer, o indivíduo relaciona-se a todos os momentos e conteúdos da sua vida por intermédio de um momento ideal que ele mesmo determinou como constitutivo para si e para todas as relações que estabelece com o mundo-envolvente. Isto mesmo é o que significa dizer-se que o indivíduo *tem uma ideia para a sua vida*. Nesta ideia reside o fulcro e o sentido da existência individual. É-se a ideia que se tem para a sua vida – o valor do si mesmo e o valor da ideia identificam-se. Nesse momento, a cedência da ideia não pode ser senão a denúncia de que se desistiu de si mesmo, ou melhor, de que nunca se teve uma relação de carácter (no segundo sentido) a si próprio, que sempre se encontrou desligado de si no sentido mais profundo.

Esta desconexão de si a si mesmo faz do indivíduo uma «*treta*» – de facto, a noção de *ser-se uma treta* («*Pjat*») identifica-se com o indivíduo a que falta carácter: o

⁸⁶²Cf. NB 26:24, SKS 25, 32: «Carácter é, precisamente, ser apenas um [*«Eet»*]». O indivíduo é “um”, é a cada instante o mesmo por motivo da sua dependência total da ideia que de cada vez dirige a sua vida, na medida em que ele vela sobre ela, isto é, ao executá-la existencialmente.

⁸⁶³*Duas Épocas*, SKS 8, p. 75: «[...] carácter é o que está gravado (*«det Indgravede»*) (χαρασσω), mas o mar não tem carácter, e a areia também não, e a sensatez abstracta também não [...]».

indivíduo sem carácter não é, em sentido estrito, ninguém. Note-se que, de raiz, o verbo «*pjatte*» se aplica ao discurso (numa das suas acepções mais originais), designa o acto de proferir um discurso que é puro sem-sentido, isto é, que é mero “tagarelar”, “falar por falar”.⁸⁶⁴ Ora, aquilo que está em causa na ausência de carácter não é que o indivíduo diga tolices, não é que fale a despropósito, que seja disparatado, que embarque no palavrório, que não diga “nada de jeito” (embora, evidentemente, isso também seja possível). Diferentemente, aquilo de que se trata na falta de carácter é que o próprio indivíduo é, ele mesmo, o disparate, a verborreia, a conversa fiada, a asneira “em pessoa”, de tal modo que todo o significado narrativo da sua existência não é mais que tagarelice, ou seja, é sem importância. Quer dizer, aquilo que está em causa em *ser-se uma treta* é a aplicação de uma propriedade do discurso à subjectividade individual. De facto, na conversa fiada, é indiferente aquilo que se diga, motivo pelo qual ela não tem, em sentido próprio, qualquer conteúdo. Deste modo, a ausência de carácter corresponde à destruição do sentido de si mesmo sem que o “discurso” da vida se interrompa ou altere, pelo que o sujeito, ao ser o disparate, é no fundo um palhaço da sua própria vida.⁸⁶⁵

⁸⁶⁴Para os termos dinamarqueses «Pjat», «pjatte», cf. <http://ordnet.dk/ods/ordbog?query=pjat>, <http://ordnet.dk/ods/ordbog?select=pjatte,2&query=pjatte> (a 30.01.2015).

⁸⁶⁵V. *O Instante 9*, «*Sê uma treta – e verás como todas as tuas dificuldades desaparecem!*», SKS 13, p. 381: «Houve um tempo em que “o homem” se relacionava a si mesmo numa grandiosa representação de ser: carácter. Tinha-se princípios («*Grundsætninger*»), princípios que a nenhum custo se traiam ou de que se desistia, sim!, antes se exporia ao longo de toda a vida a todas as crueldades a ceder o mínimo nos seus princípios, porque se percebia que ceder o mínimo em relação a princípios é desistir deles, e que desistir dos seus princípios é desistir de si mesmo.» A ausência de carácter corresponde, nesse sentido, à «carência de espírito». Cf. *O Conceito de Angústia*, SKS 4, pp. 397-398: «A carência de espírito pode, por isso, até um certo grau, possuir todo o conteúdo do espírito, mas, note-se bem, não enquanto espírito, mas enquanto fantasmagoria («*Spøgerie*»), sem-sentido («*Galimathias*»), clichê («*Phrase*»), etc. Aquela pode possuir a verdade, mas, note-se bem, não enquanto verdade, mas enquanto rumor e conversa de velhas. Isto é, do ponto de vista estético, o que há de profundamente cómico na carência de espírito, algo para o qual habitualmente não se está atento, porque aquele mesmo que a apresenta («*Fremstilleren selv*») está mais ou menos incerta quanto ao espírito. Por conseguinte, quando a carência de espírito deve ser apresentada, põe-se-lhe com gosto pura e simplesmente conversa nos lábios, porque não se tem coragem de deixá-la usar as mesmas palavras que o próprio usa. Isto é insegurança. A carência de espírito pode dizer exactamente o mesmo que o mais rico espírito disse, apenas não o diz em virtude do espírito. Enquanto que é determinado pela carência de espírito, o homem tornou-se uma máquina de falar («*Talemaskine*»), e não há nada que impeça que ele consiga ensinar igualmente bem tanto uma lengalenga filosófica como um credo e uma récita política de cor. Não é notável que o único ironista e o maior humorista tenha que reunir forças para dizer aquilo que parece o mais simples de tudo – que deve distinguir-se entre aquilo que se compreende e aquilo que não se compreende – e que é que poderia evitar que o homem mais carente de espírito pudesse dizer literalmente o mesmo? Há uma única prova do espírito: é a prova do espírito no próprio indivíduo («*Aandens Beviis i Een selv*»); isto é, todo aquele que exige outra coisa pode talvez ter êxito em conseguir provas em grande abundância, mas ele já está todavia determinado como carente de espírito.»

Tudo isto aponta para um outro momento fundamental na constituição do si próprio como carácter, o qual é corresponde à alternativa a ser-se uma “treta”. Trata-se do momento pelo qual o indivíduo se aprisiona a si mesmo. Deve haver um momento da vida em que isto possa ser possível, uma vez que não se é naturalmente carácter (na segunda acepção): ser «carácter» não é algo que se passe necessariamente, como se aí estivesse em causa um ponto específico do desenvolvimento natural da espécie humana, pelo qual todos os indivíduos haveriam de passar. Naturalmente, está-se determinado pela *receptividade*, por assim dizer. Pelo contrário, o «carácter» não é, justamente, uma determinação de natureza. Por isso, o indivíduo pode nunca chegar a esse “ponto”, pode nunca ser «carácter». O indivíduo só será isso se se determinar a sê-lo, quer dizer, o «carácter» é, como a constituição de si enquanto acontecimento de seriedade (e tal como se viu para a formação da personalidade da síntese positiva) objecto de uma *decisão*.

§15.

Noção e significado de transparência («*Gjennemsigtighed*») na terminologia kierkegaardiana. A transparência objectiva e a transparência antropológica.

Algumas determinações do acontecimento da transparência. Aspectos do acontecimento antropológico da transparência: pureza de coração enquanto vontade de uma só coisa; simplicidade. A constituição de transparência requer um «salto». Indicações sobre a noção de salto. O acontecimento do «salto» abole o sentido natural das categorias: o fenómeno da transfiguração ou transposição categorial. A determinação «*perante Deus*»: a diferença entre o «*eu humano*» e o «*eu teológico*». A transfiguração categorial que decorre da determinação «*perante Deus*»: o desespero é, afinal, o pecado. A incerteza da transparência: impossibilidade subjectiva de certificação da reduplicação. A impossibilidade ontológica da transparência para o indivíduo humano ou a “reserva” do pecado original: inanulabilidade da melancolia no eu como resultado da pertença natural do indivíduo humano à espécie. Contemporaneidade existencial do acontecimento da obscuridade (falta de transparência), da incerteza de si e da determinação «*perante Deus*»: o carácter pardo da vida como o máximo reconhecimento que é possível do que somos. O sentido da transparência como tarefa: a tarefa de erradicação do desespero (ou a repetição do movimento «*perante Deus*») como acto de constituição antropológica em sentido próprio.

Na terminologia kierkegaardiana, a noção técnica de *transparência* («*Gjennemsigtighed*») tem um significado *exclusivamente existencial*. No acontecimento da transparência, tal como consta dos escritos de Kierkegaard, está em causa uma determinada forma de relação do indivíduo a si mesmo. Se se quiser avançar numa formulação breve o significado do fenómeno da transparência, poderá talvez afirmar-se que aquilo que neste acontecimento *se dá a ver* é o próprio indivíduo no sentido mais estrito e próprio do termo – *o próprio indivíduo é o termo por si transparecido* no acontecimento da transparência.

Se se considerar uma ou outra determinações do acontecimento habitual de transparência entre dois objectos – aquele que transparece e aquele que é por meio dele transparecido (por exemplo, entre o vidro no caixilho de uma janela e a paisagem que através deste vidro se permite ver) –, verifica-se que o objecto que é transparecido

possui sempre uma identidade completamente outra (é, justamente, *outra coisa*) da do objecto que é propriamente transparente (e que, por isso mesmo, deixa transparecer o outro objecto). Além disso, resulta sempre do *ser* do objecto transparente o facto de deixar transparecer, isto é, está na sua natureza o facto de, em condições normais, *desaparecer* para fazer ver para lá de si e para, com isso, *remeter para outro* que não é ele mesmo, que é outro ser relativamente a ele. Por outras palavras: no domínio das coisas, a transparência é um fenómeno inerentemente *transitivo*. Aquele objecto que transparece dá a ver algo que não si mesmo, dá a ver algo que está para lá de si, de tal modo que isso que o objecto dá a ver acaba por *subsumir a presença real* daquele mesmo objecto que permite a transparência (porque é ele mesmo transparente). Por sua vez, este “outro” que se deixa ver *para lá* do objecto transparente deve ter como requisito fundamental (ou como um dos requisitos fundamentais) o facto de ter algum grau de opacidade, podendo ser, de resto, o objecto que for (ou seja, para além da característica da opacidade, e eventualmente de alguma outra, ele é muito indeterminado quanto à concreção da sua objectividade). Para dizê-lo de uma outra forma: o objecto transparente não tem nenhum objecto *próprio* – transparece, de cada vez, o que for, e nesse sentido é o meio entre o olhar do observador e aquilo que é transparecido. O meio da transparência (isto é, o próprio objecto transparente) desvanece-se no instante em que é nitidamente visto aquilo que por meio dele se oferece à visão.

Ora, do ponto de vista antropológico não é nada disto que ocorre. Pelo contrário, na perspectiva antropológica (ou na perspectiva da antropologia kierkegaardiana), a transparência (ou a possibilidade dela) como acontecimento propriamente humano tem que ver, como começou por afirmar-se, com uma forma precisa de relação do indivíduo a si mesmo. No acontecimento antropológico da transparência, não está primariamente em causa que o indivíduo seja transparente em relação a algo de outro, que o indivíduo reflecta algo de outro (embora, num outro sentido, seja precisamente isso que está em questão),⁸⁶⁶ no sentido objectivo do termo, mas antes que ele mesmo se torne *transparente em relação a si mesmo*, que ele mesmo (e não outra determinação

⁸⁶⁶Por seu lado, a instauração da tal relação de transparência só se torna possível pela introdução de uma categoria existencial que vem clarificar a relação inicial de si a si e lhe vem conferir a verdadeira transparência: a determinação «perante Deus». Por este motivo, a relação de transparência tem, de facto, a remissão de algo de outro, mas a remissão a este é interna ao sujeito e, por isso, não eclode com o âmbito da subjectividade. «Perante Deus» é a determinação da mediação na relação de si a si.

objectiva qualquer) seja *o transparecido* da relação que tem consigo mesmo (isto é, que ele *se* transpareça *a si mesmo*, ou, noutros termos, que ele exprima realmente a determinação que lhe é própria ou o conjunto de determinações que lhe correspondem no sentido mais estrito).

Assim sendo, as características enunciadas do acontecimento objectivo da transparência não parecem, de modo algum, servir para a consideração antropológica. Ao contrário daquilo que se passa na transparência considerada objectivamente, do ponto de vista antropológico *aquele que transparece e aquilo que é transparecido são o mesmo*, isto é, aquele que é transparecido não é outro que não aquele que transparece, é antes aquele mesmo que transparece, precisamente aquele mediante o qual a transparência se torna exequível. Assim, ao contrário daquilo que acontece na transparência objectiva, antropológicamente aquele que transparece e aquele que é por meio dele transparecido são o mesmo, *têm o mesmo ser*, identificam-se. Por outras palavras: do ponto de vista antropológico, a transparência é um fenómeno *intransitivo*. Que a transparência, no sentido antropológico, tenha um significado intransitivo implica também, necessariamente, que tenha um objecto próprio: o si mesmo. Ou talvez melhor: a transparência, no sentido antropológico, não tem qualquer objecto próprio, pois *não tem qualquer objecto*, uma vez que o que está em causa é de cada vez e sempre o si mesmo, a subjectividade – é em si mesmo e a partir de si mesmo que o indivíduo se vê tal como é (pelo menos, é essa a possibilidade que se abre com a transparência); é a subjectividade individual o meio por intermédio do qual o indivíduo se pode ver a si mesmo tal como é realmente. Em terceiro lugar, ao contrário daquilo que acontece na transparência tomada objectivamente, do ponto de vista antropológico não há qualquer omissão, desvanecimento ou sub-repção daquele que transparece por aquele que é transparecido: diferentemente, aquele que é transparecido é exactamente o mesmo que aquele que transparece, aquele que é transparecido *revela* aquele que transparece.

O acontecimento antropológico da transparência parece ser ainda mais difícil de compreender porque se trata nele de uma reflexão no próprio âmago da subjectividade, circunscrita ao âmbito do sujeito. Quer dizer, a dificuldade reside no facto de que a transparência, no sentido antropológico, não tem essencialmente nada que ver com determinações objectivas. Isto, como se viu, está completamente nos antípodas do modo como *naturalmente* se pensa o fenómeno da transparência (isto é, no modo de consideração objectiva).

Aquilo que procurou averiguar-se em várias passagens da primeira e da segunda partes do presente trabalho foi o modo como, precisamente, não se está naturalmente constituído numa relação de transparência de si a si, mas se está, antes, permeado, na relação consigo, por uma série, mais ou menos indeterminada, mais ou menos consciente, de determinações objectivas.⁸⁶⁷ Por outras palavras: naturalmente, tem-se uma relação *tosca, romba, parda* consigo mesmo, de modo que o “meio” no qual se abre a possibilidade da transparência (isto é, o meio da própria subjectividade) está originalmente perturbado. Originalmente, a transparência *não é um dado*, embora, como também procurou ver-se, existam múltiplas modalidades – aquelas que são produzidas no regime de sentido da mundanidade – de constituição ilusória de transparência, isto é, há diferentes formas de aparente relação adequada de si a si mesmo, de ilusória integração plena de si na relação consigo, de um fictício contacto perfeito, de imaginária concórdia cabal de si consigo. Com efeito, o homem natural não é transparente em relação a si mesmo, mas procura a constituição da relação consigo na observância a múltiplas determinações objectivas (isto é, de acordo com meros momentos de superficialidade). Consequentemente, a relação do indivíduo consigo é a de uma *opacidade natural*. É justamente devido a esta *opacidade natural* que Kierkegaard pode afirmar: «*Esquece-se que existir torna a compreensão da mais simples verdade na transparência da existência [«Existents-Gjennemsigtighed»] extremamente difícil e cansativa para o homem comum [«Menigmand»] [...]»*.⁸⁶⁸

Na citação anterior encontram-se já alguns traços fundamentais do fenómeno antropológico da transparência. Em primeiro lugar, refira-se que a expressão utilizada por Kierkegaard é «*transparência da existência [«Existents-Gjennemsigtighed»]*». Não está, portanto, em causa uma qualquer “clareza de ideias”, uma “intuição intelectual” sobre a natureza da existência, em caso algum; o que está em questão é, diferentemente, a transparência da própria existência enquanto tal, quer dizer, é *a lucidez de si mesma da existência no interior ou no âmago do seu próprio acontecimento* (e o seu acontecimento não é senão ela mesma, ou seja, a existência). Quer dizer, a transparência é *da existência* e não das ideias sobre a existência (por mais brilhantes que, de resto, pudessem ser). É, justamente, nesse *medium* que «*a mais simples verdade*» deve ser

⁸⁶⁷V., a título ilustrativo, os exemplos do pensamento da imortalidade da alma (§13, pp. 391e ss.) e a alusão ao acontecimento da seriedade finita (§14, pp. 458 e ss.).

⁸⁶⁸*Pósfácio*, SKS 7, p. 232.

compreendida (e não no *medium* intelectual, reflexivo, considerativo). Ou seja, a compreensão é uma compreensão *na* existência, que inere fundamentalmente ao *medium* da existência e não tem validade para além dele, “em separado”.⁸⁶⁹ Por outra parte, a passagem antes citada dá a entender que essa compreensão *na* existência corresponde justamente, à *transparência da existência*. É um facto que isto não está dito explicitamente na passagem, mas parece ser, de todo o modo, aquilo que ela pressupõe e aquilo para que aponta. Ora, está em causa que a compreensão na existência é difícil e isso corresponde à dificuldade da transparência da existência. A constituição de transparência é «*cansativa*», pede trabalho e não ocorre automaticamente, sem mais; a constituição de transparência está sujeita ao esforço (e, na verdade, pressupõe um enorme esforço). Por outras palavras: a transparência não está dada, antes é objecto de *aquisição* (e de uma aquisição difícil), é uma *tarefa da vida* (e uma tarefa árdua da vida). Compreende-se que, devido ao estado natural do indivíduo (o da opacidade) esta transparência da existência tenha que ser adquirida. No entanto, a transparência não só tem que ser constituída, como é algo cuja aquisição na vida sofre *dificuldade*. Mas qual é o *motivo* da dificuldade? O motivo da dificuldade é, estranhamente, *a própria existência*. Existir transforma a compreensão da vida num “imbróglio”. Por mais bizarro que pareça, é a própria existência que é um escolho para a transparência da existência: o meio – a existência – em que deve dar-se a compreensão é, justamente, um meio que constantemente faz frente à compreensão, que a impede, que a obstaculiza, que a nega. Poderia pensar-se que o acto de pensar torna a compreensão difícil (ao pensar percebemos que não percebemos nada do assunto, etc.) – mas não: o que se afirma é que é o próprio existir que torna a compreensão (e a transparência, isto é, a compreensão na existência) difícil. Esta dificuldade tem que ver com a própria constituição imediata da existência: a existência imediata caracteriza-se fundamentalmente pela sua opacidade natural. Está-se a apontar aqui para a *resistência* da vida, para a realidade resistente da existência: a vida resiste à compreensão na vida, isto é, opõe-se naturalmente à constituição de transparência. Parece ser nesse sentido que pode afirmar-se que a compreensão da verdade mais elementar na vida é árdua. Isto tem que ver com o facto de a compreensão na vida – o mesmo é dizer, a constituição de transparência – ser uma

⁸⁶⁹Procurou-se que isto ficasse de algum modo mais claro em momentos anteriores da tese, nomeadamente aquando da análise do acontecimento da interioridade (§13).

tarefa,⁸⁷⁰ a transparência não é inócua relativamente à condução da vida, mas prova-se (a transparência) precisamente na vida, na condução dela. Por outras palavras: a compreensão deve ser vertida na existência, e isso perfaz a transparência dela. Por conseguinte, a existência alcança transparência quando se executa a compreensão que se tem.⁸⁷¹ Ter clareza sobre si mesmo consiste em coser a vida real de acordo com as determinações ideais de sentido que se tem para a própria vida, isto é, corresponde a viver nas mesmas categorias em que se pensa. A transparência corresponde *ao ajuste* entre as categorias ideais e a consecução da vida, e mais especificamente à disposição da vida (real, concreta, “aqui e agora”) de acordo com aquela determinação reduplicante a que se dá o nome de *eternidade*, de *eterno no homem* ou de *validade eterna do eu* (como procurará ver-se posteriormente).⁸⁷² No momento em que o sujeito não idealiza quem é, no instante em que o indivíduo já não se sonha a si mesmo, em que não mais vive em categorias diferentes daquelas em que pensa – nesse momento o sujeito tem o passo acertado consigo mesmo (por viver nas mesmas categorias em que pensa), tem clareza sobre si, dá-se a ver a si mesmo (e não a outro que não quem é, e não a uma quimera, e não a uma fantasmagoria), é transparente para si mesmo.

Compreende-se, a partir do que fica dito, como a transparência é uma tarefa, isto é, ela é um fenómeno predominantemente *ético* (quer dizer, trata-se nela de uma de algo a executar, por contraposição a algo que acontece espontaneamente e que já está disponível, pronto para ser aplicado, ou em andamento, sem que o sujeito tivesse que pôr qualquer esforço da sua parte). No acontecimento da transparência, não só está em causa a *unidade* entre aquilo que se pensa e aquilo que se é, entre a categorização ideal e a realidade da própria vida, como está também em causa (algo que é um aspecto do acerto entre a unidade real *pensar – ser aquilo que se pensa*) a tomada do que está *imediatamente dado* como *ponto de partida de um empreendimento sobre si*.⁸⁷³ Na constituição de transparência, está sempre em questão a recusa do domínio já-

⁸⁷⁰E é uma tarefa, na realidade, *lenta*. A indicação da morosidade inerente à aquisição da transparência encontra-se em Posfácio, *SKS* 7, p. 389: «pois para arriscar tudo requer-se uma transparência da consciência [«*Bevidstthedens-Gjennemsigtighed*»] que só se adquire muito lentamente.»

⁸⁷¹Como se compreende facilmente, neste sentido a transparência é um fenómeno de *reduplicação*. Cf. §13, pp. 429 e ss..

⁸⁷²NB:103, *SKS* 20, 80: «Quantos são os homens que vivem certamente de modo tão transparente que saibam propriamente que é que é o quê: eles pensam numa espécie de categorias completamente diferente daquelas em que vivem, eles falam em categorias religiosas e vivem nas da sensualidade, nas categorias do bem-estar imediato.»

⁸⁷³Cf. NB:87, *SKS* 20, p. 73: «[...] transparente para si mesmo na determinação do espírito, na posse [«*Overtagelse*»] ética do talento, etc.».

-constituído e oferecido da vida natural (o regime existencial estético) como fonte produtora de sentido instantâneo para a vida e está sempre, igualmente, em questão a opção pelo acordo ou consonância existenciais entre aquilo que se pensa e o modo como se vive. Aqui trata-se de uma tarefa e de uma escolha que não é nunca, em caso algum, admitida pelo indivíduo estético.⁸⁷⁴

Precisamente por motivo de uma *permeabilidade* entre a realidade e a determinação ideal de si, entre o pensar e o ser de acordo com aquilo que se pensa é que a transparência corresponde, por outra parte, ao *conhecimento próprio*: ao confrontar a realidade de si com o ideal que tem para si e que procura concretizar-se, o sujeito percebe algo de quem é efectivamente. Mais uma vez, deve insistir-se em que o conhecimento próprio não consiste numa relação de contemplação de si. Este conhecimento próprio diz respeito, diferentemente, a uma relação de *consciência*, por meio da qual o indivíduo *fica a saber de si*. Em primeiro lugar, nesta relação de consciência, enquanto conhecimento próprio, está em causa a aquisição de *sobriedade*. A aquisição de sobriedade pressupõe – de outro modo, não se trataria nela de uma obtenção, não haveria nada que ganhar – que o estado imediato do indivíduo é a embriaguez. O que está em causa não é, então, que o indivíduo nasça para a vida de forma sóbria – posto em si mesmo, sabendo de si – e que, depois, ganhe os “vícios” que destroem a claridade da visão de si mesmo e do mundo envolvente, de modo que iria ficando “tocado” pela vida e se tornaria bêbedo para si mesmo; antes está em causa que o indivíduo está desde logo embriagado pela própria vida. Não se *fica*, mas *está-se à partida, é-se naturalmente* um alcoólico. Ou seja, o próprio do ponto de vista natural é a bebedeira. Trata-se, além disso, de uma bebedeira que se vê a si mesma como sobriedade: o ponto de vista natural não só não repara no seu estado, como ajuíza o seu estado de acordo com a categoria contrária àquela que realmente o denomina – estando ébrio, o ponto de vista natural toma-se a si mesmo como sóbrio, como lúcido. De modo que, ao entrever a possibilidade da transparência (do conhecimento de si), a toma por «*pura intoxicação*». Noutros termos, o ponto de vista natural (a «*consideração puramente humana*») é sem consciência, sem transparência, isto é, não se conhece a si mesma. A constituição de transparência terá que corresponder a um processo de abstenia que permita ao ponto de vista o «*voltar a si mesmo, lembrar-se do seu nome*»,

⁸⁷⁴Ou/Ou, *Segunda Parte*, SKS 3, p. 242: «quando um homem teme a transparência, ele foge sempre do ético».

isto é, terá que corresponder a um movimento subjectivo que ponha o indivíduo numa relação a si mesmo para lá do ponto de vista natural ou do imediato de si mesmo, terá que corresponder à detenção do sentido de si mesmo por meio de uma relação de si a si mesmo no autoconhecimento – e isso será sobriedade. Quer dizer, mediante a destruição da opacidade natural (ou, o que é o mesmo, mediante a destruição do regime de sentido do espírito adormecido, da intoxicação intrínseca à existência imediata, etc.), o indivíduo *vem a si mesmo* tal como é e não tal como é reproduzido pelo espelho do regime de sentido imediato ou da mundanidade. Vir a si mesmo implica um «*esfregar os olhos*» para poder ver em que situação realmente se está, exige um *trazer-se de si mesmo a si mesmo*. Ou, por outras palavras, vir a si mesmo requer uma forma voluntária de ultrapassagem, por meio da relação de consciência, da *vertigem*, isto é, do “estar completamente desfasado” que não é senão o *efeito da pressão do exterior sobre si mesmo* que resulta no «*conhecimento de algo de outro*», no «*conhecimento objectivo*», o qual provém do facto de não ser o próprio a origem do sentido existencial para si, de não ser o próprio a pôr as teses que cimentam a realidade da própria vida e que se identifica com uma perda de si (com a manutenção de si como que num «*sonho*»).

⁸⁷⁵

O que acontece na relação de transparência é que o indivíduo «*permeia com a sua consciência a sua concreção*». A “concretude” da vida individual é, por meio desta relação, trazida à consciência. A relação de consciência é aferição de si, é meio pelo qual se conquista a *visão de si mesmo*, por constante confronto de todas as regiões da vida do eu real (a concreção) com a medida do ideal (a consciência). Ora, esta relação de consciência não corresponde a uma mera consideração, mas diz antes respeito a um *voltar a si*, o qual é, especificamente, uma *acção* do sujeito (por isso mesmo é que se trata de uma tarefa e de uma escolha). É justamente este contacto consigo, esta afinidade consigo, este conhecimento de si, este atravessamento de si no interior de si que abre para o indivíduo a possibilidade da transparência. A abertura desta possibilidade é, para o exprimir de um outro modo, a abertura da possibilidade de o indivíduo *se dar a si*

⁸⁷⁵ *Julgai Vós Mesmos!*, SKS 16, p. 162: «[...] há apenas uma forma de conhecimento que traz um homem completamente a si mesmo – o autoconhecimento; isto é ser sóbrio [«*ædru*»], a pura transparência. Pelo contrário, a consideração puramente humana considera que o autoconhecimento é intoxicação, que ele produz aquilo que intoxica produz: vertigem [«*Svimmelhed*»]. Contudo, não é assim. Não, um homem tem vertigens justamente quando, sensualmente, se esqueceu de si mesmo na forte bebida; e então tem vertigens, compreendido espiritualmente, o homem que se perdeu a si mesmo num conhecimento de algo outro – ou, como ele diz, num conhecimento objectivo; chama por ele e verás que ele como que acorda de um sonho, como que tem que esfregar os olhos, voltar a si mesmo, lembrar-se do seu nome, como um embriagado.»

mesmo à luz, da emergência do «verdadeiro indivíduo». Se se quiser falar de conhecimento de si, neste sentido, deve ter-se em conta que o modo deste conhecimento é análogo ao conhecimento na sua acepção bíblica, como *«quando se diz que Adão conheceu Eva»*, e por isso se diz que nesta relação de si consigo o sujeito *«engravidada de si mesmo»*. Ou seja: há um modo de lida do indivíduo consigo mesmo que se identifica com a união mais íntima possível de si consigo, que se identifica com uma forma de contacto entre o *«eu real»* e o *«eu ideal»*, com a união entre o momento de si mesmo que o sujeito já é e no qual já se possui a si mesmo (por reduplicação do momento ideal na existência), por assim dizer, com o momento que ainda não é realmente e que é, em cada instante, o fito em direcção ao qual procura encaminhar toda a sua existência (por manutenção da exterioridade do momento ideal em relação à realidade da existência) e que constantemente o impele para a tarefa dessa união.⁸⁷⁶ A luta pela constituição de transparência põe aquele que luta projectado *para fora de si* (isto é, projectado para “fora” na medida em que busca o ideal, ou a concretização do ideal na existência) *a partir do próprio âmago de si mesmo*, no interior de si. Quer dizer, o indivíduo não está, em última instância, projectado para fora de si, uma vez que é justamente no interior de si que se experimenta acontecer a *cisão* entre o eu real e o eu ideal que o eu real ainda não é e pelo qual se orienta. Esta cisão é aquilo que a consciência procura aferir e aquilo que o indivíduo, na sua concreção, luta por superar (constituindo, de cada vez, transparência). Nisto parece consistir o processo de *voltar a si* do indivíduo, algo que o próprio indivíduo só tem a possibilidade de conquistar a partir de si mesmo, isto é, algo que tem que ter de cada vez no seu cerne a afirmação da subjectividade. É, de facto, no cerne de si, no âmbito da subjectividade, que o indivíduo pode descobrir-se a si mesmo e *«ganhar luz sobre si mesmo»*, esclarecer-se, tornar-se claro – transparente – para si mesmo, diante de si.⁸⁷⁷ Por meio da relação de consciência, o indivíduo escolhe a sua

⁸⁷⁶Compreende-se, assim, como a união mais íntima do indivíduo consigo mesmo tem ainda algo de exterior (isto é, como não é propriamente íntima), tem de cada vez algo que escapa à e impede a plenitude da profundidade máxima do contacto de si consigo na existência. Este aspecto será explorado mais à frente.

⁸⁷⁷*Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, pp. 246-247: «[...] o indivíduo ético é transparente para si mesmo e não vive *ins Blaue hinein* (como o faz o indivíduo estético). Com esta diferença está tudo dado. Aquele que vive eticamente viu-se a si mesmo, conhece-se a si mesmo, permeia com a sua consciência toda a sua concreção, não consente que pensamentos indeterminados tomem conta dele, não [consente] que possibilidades tentadoras o dispersem com a sua fantasmagoria [*«Gjøgleværk»*], ele não é em si mesmo como uma constante mutação de figuras [*«Hexebrev»*], em que logo pode resultar uma coisa, logo outra, tudo de acordo com o modo como se vira e gira. Ele conhece-se a si mesmo. A expressão γνῶθι σεαυτὸν foi suficientemente repetida e aí viu-se o fim [*«Maaleet»*] de toda a luta do homem. Isso está também completamente correcto, mas todavia é igualmente certo que isso não pode ser o fim se não for

concreção (de outro modo, aquilo que teria não seria consciência de si, mas de outro). Isto é, o indivíduo não se veste de um outro para relacionar-se consigo mesmo, não assume outro ser, não se esconde de si mesmo (o que significaria a abstracção da relação consigo, a distância na relação a si mesmo, a falta de contacto consigo ou, o que é o mesmo, a falta de transparência); mas *veste-se de si mesmo*, assume-se a si mesmo no seu ser, sem ter nada a esconder, dando-se a si mesmo a ver, diante de si mesmo, tal como é. O vestir-se de si mesmo corresponde, do ponto de vista da consciência, precisamente ao atravessamento de todas as determinações da realidade pela idealidade do eu. Ou seja, vestir-se de si mesmo corresponde àquilo a que Kierkegaard denomina o *ser-se concreto* (o realizar-se realmente a determinação ideal).⁸⁷⁸ Nesse sentido, pode igualmente dizer-se que o indivíduo *toma posse de si mesmo*, na medida em que se tem a si mesmo no momento real de acordo com as determinações ideais que elegeu serem

igualmente o princípio [*Begyndelsen*]. O indivíduo ético conhece-se a si mesmo, mas este conhecimento [*Kjendskab*] não é mera contemplação, pois então o indivíduo fica determinado de acordo com a sua necessidade; [este conhecimento] é um voltar a si [*en Besindelse paa sig selv*] que é em si mesmo uma acção – por isso é que eu empreguei deliberadamente a expressão: escolher-se a si mesmo, em vez de conhecer-se a si mesmo. Quando o indivíduo se conhece a si mesmo, ele não terminou [as coisas não ficam por aí]; pelo contrário, este saber é frutífero em elevado grau, e deste conhecimento emerge o verdadeiro indivíduo. Se seu quisesse ser espiritualoso, poderia aqui dizer que o indivíduo se conhece a si mesmo de um modo semelhante àquele de que se fala no Antigo Testamento, quando se diz que Adão conheceu Eva. Mediante o contacto [*Omgang*] consigo mesmo, o indivíduo engravida de si mesmo [*besvangres Indvidet med sig selv*] e dá-se a si mesmo à luz. O eu que o indivíduo conhece é de uma só vez o eu real e o eu ideal, que o indivíduo tem fora de si como a imagem à semelhança da qual ele se deve formar, e que, porém, por outro lado, também tem em si, já que é ele mesmo. Só em si mesmo é que o indivíduo tem o fito [*det Formaal*] pelo qual deverá lutar e todavia tem esse fito fora de si, na medida em que luta por ele. Se ele acreditar, a saber, que o homem normal está fora dele, que este deve vir-lhe ao encontro do lado de fora, então ele está desorientado, então tem uma representação abstracta, e o seu método permanece sempre uma aniquilação abstracta do eu original. Só em si mesmo é que o indivíduo pode ganhar luz [*Oplysning*] sobre si mesmo. Por isso, a vida ética tem esta duplicidade, de que o indivíduo tem-se a si mesmo fora de si mesmo em si mesmo [*har sig selv udenfor sig selv i sig selv*]. O eu típico [*Det typiske Selv*] é, entretanto, o eu imperfeito, pois é apenas uma profecia, e por isso não [é] o real. Entretanto, este acompanha-o constantemente; mas quanto mais ele o realiza, tanto mais ele se desvanece nele, até que, por fim, em vez de se mostrar diante dele, jaz nas suas costas como uma possibilidade desbotada. Acontece com esta imagem como com a sombra do homem. De manhã, o homem projecta a sua sombra diante de si, ao meio dia ela vai a seu lado de modo quase inconspícuo, de tarde ela cai atrás de si. Quando o indivíduo se conheceu a si mesmo e se escolheu a si mesmo, então ele está a caminho de se realizar a si mesmo; mas, porque ele se deve realizar a si mesmo de modo livre, então tem que saber que é isso que quer realizar. Aquilo que ele quer realizar é então certamente [realizar-se a] si mesmo, mas isto é o seu eu ideal, algo que ele não ganha em mais lado nenhum senão em si mesmo. Se não se mantém firmemente que o indivíduo tem o eu ideal em si mesmo, então os seus pensamentos e desejos tornam-se abstractos.»

⁸⁷⁸Como se percebe, a terminologia de Kierkegaard está em dívida para com a terminologia hegeliana. De facto, quando se refere o “ser-se concreto”, ou quando se fala do par concreto/abstracto, está desde logo pressuposta a herança hegeliana. No entanto, as formas de resolução existencial/desformalização das determinações são claramente divergentes em Kierkegaard e em Hegel. A oposição abstracto/concreto, tanto em Kierkegaard como em Hegel, não se vai aqui analisar.

para si motores de sentido existencial.⁸⁷⁹ A transparência é, desta forma, o voltar a si mesmo no confronto (e na unidade) do eu ideal (a determinação do pensamento) com o eu real (o sítio em que se está, como se marca passo na vida, como se é à luz deste pensamento, “em comparação” com este pensamento).⁸⁸⁰ O indivíduo volta-se para o pensamento (ou a determinação ideal) e passa a existir em virtude desse pensamento (e não em virtude de qualquer outra determinação que lhe seja heterónoma, exterior, assumida imediatamente e sem qualquer revisão, sem ser activa e conscientemente posta por si, etc.). Porque se trata de um voltar a si mesmo posto ou determinado pelo próprio sujeito (a partir de si mesmo), pode dizer-se que o indivíduo passa a ser por força de uma relação de profundidade consigo, por força do seu próprio interior – precisamente neste sentido a *interioridade* é um momento fundamental da transparência.⁸⁸¹

Tenha-se, seguidamente, em atenção outros aspectos do acontecimento da transparência, a saber a *pureza de coração enquanto vontade de uma só coisa*⁸⁸² e a *simplicidade*. Considere-se, em primeiro lugar, a pureza de coração enquanto vontade de uma só coisa. Ao contrário daquilo que poderia ficar sugerido a partir de alguns passos explicitados até agora, a aquisição de transparência (isto é, a relação de autoconsciência) não corresponde ao estado de transparência constituída na sua plenitude. Quer dizer: que haja tensão para a aquisição de transparência pressupõe, sem dúvida, que haja algum grau de transparência do indivíduo na sua relação consigo (isto é, pressupõe que o indivíduo tenha alguma lucidez). Todavia, essa lucidez que o indivíduo já tem e à luz da qual se constitui a si mesmo (ou que corresponde à própria

⁸⁷⁹ *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, pp. 236-237: «O erro do místico é que, na escolha [*«i Valget»*] ele não se torna concreto perante si mesmo nem perante Deus; ele escolhe-se abstractamente e, por isso, falta-lhe transparência. Se, a saber, se crer que o abstracto é o transparente, erra-se; o abstracto é o vago, o nebuloso. [...] Mas quando uma pessoa se escolhe a si mesma abstractamente, então não se escolhe a si mesma eticamente. Só quando, na escolha, se tomou posse de si mesmo [*«overtaget sig selv»*], se vestiu a si de si mesmo [*«iført sig sig selv»*], se permeou a si mesmo totalmente de modo que cada movimento é acompanhado da consciência da responsabilidade por si mesmo, só então se é concreto, só então se está, no seu total isolamento, em absoluta continuidade com a realidade a que se pertence.» Apesar de se tratar, nas palavras do autor de *Ou/Ou*, do erro “do místico”, isso é secundário em relação à consideração do fenómeno aqui em questão.

⁸⁸⁰ *Obras do Amor, SKS 9*, p. 355: «Uma coisa é pensar de tal modo que a atenção de uma pessoa está constantemente apenas no exterior, na direcção do objecto, o qual é algo de exterior; outra coisa é uma pessoa estar de tal modo voltada para o pensar que constantemente, em cada instante, se torna consciente de si, se torna consciente do seu estado sob o pensamento, ou de como se passa no interior de si sob o pensamento. Mas só a última é essencialmente pensar, é nomeadamente transparência; a primeira é pensamento obscuro, que sofre da contradição de que aquele que, pensando, clarifica outra coisa, ele mesmo é em última instância obscuro.»

⁸⁸¹ *Posfácio, SKS 7*, p. 231: «A transparência do pensamento na existência é precisamente a interioridade.»

⁸⁸² «Por Ocasão de uma Confissão», in *Discursos edificantes em diversos espíritos, SKS 8*, p. 221: «Mas pureza de coração é querer uma só coisa [*«Eet»*].»

constituição de si mesmo, isto é, ao seu aviamento vital) não corresponde ao estado de uma lucidez/transparência constituída perfeitamente, que descansa no resultado da aquisição de si, que repousa na posse da própria transparência. Não. Pelo contrário, o processo de aquisição de transparência implica necessariamente que já se tenha ganho alguma transparência (que se esteja a ganhá-la na vida, de cada vez que *se faz* de acordo com aquilo que *se pensa*), ou seja, requer que o sujeito esteja, a respeito de si mesmo, numa posição mais avançada ou de maior adiantamento que um *grau zero* de lucidez na relação a si. Este grau de lucidez é a medida da aferição entre o eu ideal e o eu real, é aquele que permite ao eu compreender-se a si mesmo – isto é, ter consciência de si mesmo – nem que seja no “estar à nora” quanto à impressão de si (isto é, em obscuridade a respeito da compreensão de si). Isto é, há um grau de transparência que parece ser condição de possibilidade de se compreender qual é *o ponto da situação* da própria vida. A transparência será, neste sentido, o *critério* de aferição do posicionamento existencial do eu. Ora, isto não parece senão corresponder à relação de consciência (que permeia a concreção, que confronta as determinações ideais com a realidade do indivíduo – e, por meio disso, produz um juízo sobre o indivíduo). Por conseguinte, só na relação transparente de si a si é que o indivíduo parece estar em condições de compreender se é na realidade aquilo que é na idealidade. Por outras palavras, só na transparência o indivíduo compreende se quer uma só coisa (se quer, na realidade, aquilo que, idealmente, determinou ser para si) ou não (se quer uma coisa na realidade e outra oposta na idealidade). Ou seja, quando o indivíduo compreende a falha de transparência, é porque *há* transparência. A execução de si na transparência pressupõe como condição lógica que haja algum grau de transparência – tal como se pode dizer que a consciência se pressupõe a si mesma (visto que a relação de transparência é a relação de consciência) – e é esta também a condição de possibilidade de detecção das falhas na sua execução. Ora, isto parece dar a entender que a transparência é uma tarefa de contemplação de si especulativa: o indivíduo, ao pensar em si mesmo, compreenderia as incoerências na condução da sua vida. No entanto, não é isso que se passa. Esta relação de transparência não é especulativa, mas é um fenómeno existencial, como ficou atrás explicitado, e a sua possibilidade ganha-se na própria execução da vida na sua máxima concretude (o que não inviabiliza que, depois, o indivíduo também se considere, se pense a si mesmo e dê conta das incoerências na condução da sua vida). Na relação propriamente transparente, o indivíduo é *na realidade* aquilo que é *na idealidade* (de outra forma, falha a transparência). Nesse

sentido, é à luz da transparência que se pode compreender que saltem à vista ao próprio indivíduo os momentos de obscuridade que o constituem e que o retraem da relação de si a si mesmo no seu sentido mais profundo (isto é, que lhe obstaculizam a transparência de si a si).⁸⁸³ Em suma: a transparência examina ou corresponde ao exame sobre se realmente *se quer uma só coisa* (ou seja, se se vive nas mesmas categorias em que se pensa). No entanto, como a transparência, como se verá, nunca é plena, mas está sempre submersa em recantos obscuros da consciência (algo que tem que ver com a estrutura sintética do humano, com o facto de ele ser ao mesmo tempo em dois âmbitos heterogêneos e irreconciliáveis – o real e o ideal), não há em última instância forma de se saber se se é a mesma coisa no momento ideal e no momento real de si. Quer dizer, subsiste sempre a possibilidade esmagadora do auto-engano (de se julgar estar a executar aquilo que na verdade não se executa, de se julgar estar a aproximar do ideal, quando, na verdade, se permanece a uma infinita distância dele, etc.). A expressão «*querer uma só coisa*» identifica-se, assim, com a aniquilação da duplicidade existencial ou com o pleno cumprimento do projecto de supressão da duplicidade existencial (isto é, da disfunção, do desencontro entre o momento ideal e o momento real da existência). «*Querer uma só coisa*» é, assim, o contrário, do ponto de vista vital, de toda a forma de auto-engano, aparência, ilusão.⁸⁸⁴ Portanto, «*querer uma só coisa*» corresponderá à unidade entre como se pensa e como se é, à unificação entre ser e pensar. Em «*querer uma só coisa*», está em causa uma determinação formal da vida. Tal não quer dizer que esta determinação possa ser preenchida com todo o tipo de conteúdos. Precisamente, o que está em causa é que esta determinação fundamental formal da vida só pode ser executada sob determinados conteúdos reais (o modo específico da sua concretização não é, portanto, arbitrário). Ora, isto, por sua vez, aponta para o facto de que a unidade entre ser e pensar é posta a existir somente mediante uma *decisão*: ou seja, a unidade entre existir e pensar (como se torna patente mediante a observação do regime natural de sentido) não existe ao dispor do indivíduo, não existe para ele oferecida com os conteúdos naturais da vida, mas tem que ser “activada” pelo sujeito pelo seu envolvimento com determinados conteúdos reais. Outra forma de dizê-lo será, talvez, do seguinte modo: «*querer uma só coisa*» escapa à partida

⁸⁸³ «Por Ocasão de uma Confissão», in *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 175: «ganhar a transparência que é necessária para se compreender a si mesmo no [acto de] querer uma só coisa [*i at ville Eet*], ou apenas para, provisoriamente, se compreender a si mesmo na sua obscuridade.»

⁸⁸⁴ «Por Ocasão de uma Confissão», in *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 139.

e completamente ao domínio da *experimentação*. Por outras palavras, «*querer uma só coisa*» não é (mais uma vez) uma determinação objectiva: em «*querer uma só coisa*», não é “isto” ou “aquilo” que fundamentalmente se quer (embora, naturalmente, não tenha por que deixar de desejar-se aquilo que naturalmente se deseja), mas em «*querer uma só coisa*» está em questão a forma de relação à vida, isto é, a sua determinação formal, que circunscreve e define uma vida no seu acontecimento, na sua concretude, no seu desenrolar-se habitual. Poderia pensar-se que «*querer uma só coisa*» corresponderia, facticamente, a querer uma coisa, isto ou aquilo, ou a querer várias coisas, embora uma de cada vez: a ir experimentando várias coisas, de forma que se viesse a escolher aquela “coisa” que iria ser para si mesmo «*uma só coisa*». Mas não é disto que se trata. Por isso mesmo é que pode dizer-se que «*querer uma só coisa*» escapa ao domínio da *experimentação*. «*Querer uma só coisa*» é um acontecimento do si próprio que se retrai completamente do regime das coisas no seu sentido objectivo ou ôntico, «*querer uma só coisa*» não tem que ver com “isto” ou “aquilo”, mas somente com uma forma específica de relação do si a si mesmo.⁸⁸⁵ De facto, todo o horizonte das coisas específicas ou objectivos concretos que se possam ter em toda a vida estão numa relação de heterogeneidade radical com esta forma específica de relação do si a si mesmo. Por sua vez, é esta heterogeneidade que deve ser fundamentalmente sacudida do eu, despedida, segregada, num afastamento constantemente repetido (e, por isso mesmo, «*eterno*», nas palavras de Kierkegaard) da interferência, no âmbito da subjectividade, de elementos que lhe são estranhos. Esta *segregação da heterogeneidade* deverá possibilitar que o indivíduo não tenha uma relação a si mesmo mediada pela variedade, pela multiplicidade, pela dispersão, pela excentricidade no contacto consigo, mas antes esteja num contacto íntimo de si consigo, numa posição existencial de execução da *homogeneidade* (de unificação perfeita entre o momento real e o momento ideal de si mesmo), por assim dizer. Deste modo, ao indivíduo abrir-se-á a possibilidade de «*permanecer um e o mesmo*», de viver em intimidade, em comunhão

⁸⁸⁵ «Por Ocasião de uma Confissão», in *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 139: «Querer uma só coisa [*«Eet»*] – mas não terá isto que se tornar, então num discurso prolixo? Se alguém quiser considerar este assunto, então não tem primeiro que, pouco a pouco, examinar [*«gjennemgaae»*] cada objectivo a que um homem pode propor-se na vida, enumerar uma por uma toda essa imensidade de coisas que um homem pode querer? E não apenas isto; não deve ele em seguida, já que, de facto, cada consideração destas facilmente se torna de um carácter demasiado genérico, não tem ele que experimentar-se a si mesmo em querer uma coisa depois da outra para descobrir que é que é a única coisa que ele pode querer, quando se trata de querer uma só coisa? Sim, se alguém quisesse começar assim, então certamente nunca chegaria ao fim [...]».

consigo, sem o ruído e perturbação na relação de si a si mesmo que a introdução de momentos de objectividade na relação a si necessariamente traz consigo. O afastamento da perturbação introduzida pela objectividade corresponde, assim, à *formação do eu* enquanto tal.⁸⁸⁶ Em suma: em «*querer uma só coisa*» não se quer coisa nenhuma em particular (do horizonte de sentido “mundo”, do âmbito da objectividade), mas somente se quer *ser um consigo mesmo* (isto é, quer-se estar em contacto consigo mesmo de um modo muito particularmente determinado, no esforço por configurar a sua vida na unidade de si mesmo, isto é, na concretização, de cada vez, da unificação entre ser e pensar). Não se é, no natural da existência, *um* consigo mesmo. A integridade do ponto de vista natural radica, assim, numa ilusão, a unidade é meramente aparente. A aparência de unidade é provocada pelo mesmo engano de acordo com o qual o embriagado se toma por sóbrio. O sujeito não é *um*, ou seja, não há integridade no interior do eu, mas parece, todavia, havê-la. Este equívoco tem que ver com o próprio modo de consideração do ponto de vista natural: o contacto do ponto de vista consigo mesmo é, aqui, à distância («*paa Afstand*»), ao longe, isto é, sem se tocar a si mesmo, sem efectivo contacto consigo. Nesta lonjura, o sujeito parece, de facto, *um*. Todavia, a convicção de unidade consigo mesmo provém de não se estar a ver aquilo para o qual se olha. Há uma separação, produzida pela falha na visão de si mesmo, entre a realidade do sujeito e a sua consideração de si: o indivíduo vê-se a si mesmo sem nitidez e está convencido da adequação da sua visão de si porque não tem em conta que o seu juízo sobre si é produzido na ausência de verdadeiro contacto consigo mesmo. Trata-se de um modo de consideração se si análogo ao da visão, à distância, de «*um enxame de pequenos animais*», em que apenas aparece uma mancha aparentemente homogénea, e não se consegue ver a multidão de indivíduos que compõem a nuvem de animais. No entanto, o que é essencial ao ponto de vista natural é que ele não tem condições para corrigir a falha na sua percepção de si, de modo que, sendo totalmente falho de unidade, considera no entanto ser uno.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ «Por Ocasão de uma Confissão», in *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 147: «Se alguém quiser uma só coisa na verdade, então esta verdade no mais íntimo de si tem que ser uma só coisa; tem que afastar de si, por meio de uma segregação eterna, o heterogéneo, de modo que possa permanecer um e o mesmo, e por meio disso [possa] formar aquele que apenas quer aquela única coisa em semelhança consigo.»

⁸⁸⁷ V. *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos, Primeira Parte*, SKS 8, p. 142: «Não, a glória do mundo é, tal como o seu desdém, um turbilhão, um jogo de forças errantes, um instante enganador no meio do que está em conflito, uma ilusão dos sentidos, *como quando, à distância, o enxame de pequenos animais parece ao olhar como um único corpo, uma ilusão dos sentidos, como quando, à distância, o*

Porque tem que ver com a abolição da cisão, da ambiguidade, da duplicidade interiores ao indivíduo humano, compreende-se então o motivo pelo qual se pode designar como «*pureza de coração*» este movimento de «querer uma só coisa», isto é, o momento vital de decalque do pensar no ser, de conquista da unificação das determinações heterogêneas (o momento imediato e o momento ideal), constituintes do indivíduo humano, no momento real e instantâneo em que a sua vida é. De facto, «*pureza de coração*» corresponderá à deposição da própria vida concreta no resultado (sempre de cada vez a reiterar na vida) da transparência entre a realidade da existência e a sua idealidade. Trata-se de uma transparência que é conquistada pelo próprio indivíduo (naquela forma específica de relação consigo mesmo) e que vive no íntimo do eu a cada pulsação. A relação a si na «pureza», isto é, na transparência, é, assim, uma relação de profundidade, uma relação ao mais fundo de si – precisamente, ao seu coração. Para explicitar, de modo metafórico, o que seja a «*pureza de coração*», Kierkegaard recorre à imagem do oceano, e identifica no oceano duas propriedades inalteráveis: a transparência e a profundidade. Ora, são precisamente estas as características da «pureza de coração»: «*a pureza dele [do coração] é a constância em ser profundo e em ser transparente*». Neste sentido, a «pureza de coração» corresponde a uma imperturbabilidade de fundo da vida. Esta imperturbabilidade de fundo da vida não tem que ver com o facto de não se passar nada nela: de facto, tal como se passa no oceano, também a vida passa por *tempestades, rajadas de vento, brumas baças*, isto é, por várias formas de afecção, múltiplas *dúvidas* e formas de *obscurcimento*. De facto, pode eventualmente passar-se muito na vida, podem acontecer muitas coisas que parecem ameaçar de cada vez a constituição de um significado estável para a existência. No entanto, no acontecimento da «*pureza de coração*» está em causa que qualquer forma de perturbação que possa apresentar-se à vida não tem qualquer poder de ingerência sobre ela – de facto, haja o que houver, a existência segue na imperturbabilidade (ou tranquilidade) de fundo de uma relação profundamente estabilizada do eu a si mesmo, de tal modo que a «*pureza de coração*» corresponde à *constância* deste contacto de si consigo, o qual não faz depender o sentido de si de qualquer momento de exterioridade

burburinho de muitos parece, ao ouvido, como uma única voz.» (itálico meu). O texto refere-se ao mundo, e justamente por isso se aplica à relação do indivíduo consigo mesmo quando marcada essencialmente pelo imediato da vida (isto é, pela total invasão do horizonte existencial pelo mundano).

(das vicissitudes da vida, dos “altos e baixos” dela), mas antes ancora o significado para si da vida no coração, aí o prende e nele se fecha.⁸⁸⁸

Em segundo lugar, tenha-se em consideração o acontecimento da transparência enquanto *simplicidade*. Esta parece ser uma característica que pode ser deduzida de alguns aspectos que foram anteriormente introduzidos (a eliminação da duplicidade existencial no acontecimento da transparência, a unidade de si consigo, etc.). Aquilo que é uma só coisa, seja o que for, é simples (não é composto). Note-se que, de forma nenhuma, a determinação da simplicidade significa aqui algo como “ser-se uma pessoa simples”, na acepção comum do termo. Não se trata, de facto, daquilo que é «*directamente simples*» (isto é, não se trata de nada de observável por um terceiro, de nada de comprovável).⁸⁸⁹ A simplicidade é um acontecimento da profundidade da relação a si próprio do eu e não pode, por conseguinte, perder-se de vista que aquilo em que ela consiste não é nunca uma determinação do domínio da visibilidade directa. No entanto, por outra parte, na determinação da simplicidade está em causa, de facto, ser-se alguém de *constituição simples*, para exprimi-lo de algum modo. A simplicidade, neste sentido, parece, mais uma vez, corresponder a ser um só consigo mesmo, a fazer apenas uma “dobra” na relação consigo, a não ser algo “pela frente” e outra “nas costas” de si mesmo (algo que facilmente se passa no interior de si mesmo, em todas as variadas formas de ilusão e auto-engano.) Ora, isto parece altamente problemático, visto que, tal como se tem procurado exprimir de diferentes formas ao longo deste trabalho, aquilo que é fonte de desacerto na existência, aquilo que faz problema nela é que a nossa constituição não é nunca simples, mas está sempre “entre”, de cada vez envolvida num

⁸⁸⁸«Por Ocasão de uma Confissão», in *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 222: «Pureza de coração – esta é uma expressão metafórica que compara o coração com o oceano, e por que razão [se compara] justamente com ele? Porque a profundidade do oceano é a pureza dele, e a pureza dele é a sua transparência, porque o oceano só é profundo quando é puro, e só é puro quando é transparente; logo que seja impuro, não é também profundo, mas superfície, e logo que seja superfície não é também transparente. Quando, pelo contrário, profundo e transparente, ele é puro, então é uma só coisa [«*det Eet*»], por mais demoradamente que se permaneça a olhar para ele; pois a sua pureza é constância [«*Bestandighed*»] numa só coisa. E, por isso, comparamos o coração com o oceano, porque a pureza dele é a constância em ser profundo e em ser transparente. Não há tempestade que o revolte; não há rajada de vento que mova a sua superfície; não há bruma baça que se estenda sobre ele; não há nele qualquer movimento de dúvida; não há céu veloz que o obscureça – mas tranquilo permanece, profundamente transparente. E, se tu o vires assim hoje, então és elevado por contemplares a pureza do oceano, e se tu o visses todos os dias assim, então dizes que ele é constantemente puro – tal como o coração daquele que quer uma só coisa.»

⁸⁸⁹NB20:162, SKS 23, p. 480: «*O [carácter] simples* cristão [«*Det christelige Eenfoldige*»] não é com certeza directamente o simples ou o directamente simples [...] Existir – isso é justamente o simples. [...] Existir, fazer de acordo com o mandamento, isso é o simples; especular, raciocinar, isso é o contrário do simples.»

momento imediato e num momento ideal em contraposição natural. Acontece que o indivíduo humano deve fazer-se simples, para que verdadeiramente seja si mesmo, pese embora a sua existência esteja radicalmente e “indespeditamente” marcada pela heterogeneidade da sua constituição natural. Por conseguinte, se for possível ser-se simples, essa característica de simplicidade não corresponde ao ponto de partida da vida, ao movimento natural dela (naturalmente, não há contacto entre o momento imediato e o momento ideal da vida), nem à sua constituição natural, a qual é, na realidade, inalterável (a constituição do si enquanto momento ideal e momento real, isto é, a estrutura radicalmente contraditória do indivíduo humano). De facto, naturalmente, é-se *complexo*, é-se *duplo*. Deste modo, a simplicidade corresponderá, em qualquer caso, a um movimento da existência – a uma *simplificação*, a um *fazer-se simples*, a um tornar-se si mesmo de acordo com essa simplicidade [«*Eenfoldiggjørelse*»] – e não ao “estado” natural dela nem ao um aniquilamento da constituição heterogénea natural do humano. Consequentemente, a simplicidade é algo que se faz por si mesmo ou de si mesmo (que se é na medida em que se faz) e não é algo que se é, sem mais, como o é o oceano. Na simplicidade, está em questão uma conquista, a simplicidade pressupõe um caminho na existência ou constitui-se de cada vez no percurso vital (ou então nunca se constitui). No acontecimento da simplicidade, tratar-se-á de *conciliar*, existencialmente (para dizê-lo de algum modo), a contradição em que a própria existência está ancorada e da qual a existência naturalmente vive. Daí segue-se que a simplificação do si mesmo consiste na *acção* da transparência, isto é, identifica-se com «*fazer aquilo que se diz*», com justificar com a vida as teses que se sustentam, com ser isso mesmo que se profere no modo de o ser (e não no modo de o proferir). Na realidade, tudo se pode exprimir no discurso e não se mexer “uma palha” na vida em direcção à perseguição disso mesmo de que se faz a apologia por meio de palavras.⁸⁹⁰ Desta forma, a simplicidade parece não ser mais do que *reduplicação* (fazer aquilo que se diz, ser aquilo que se pensa, etc.). No entanto, há uma entrada das anotações de Kierkegaard que aponta para que não é exactamente assim. «*Ou reduplicação qualitativa, que ao trabalhar se trabalha*

⁸⁹⁰Mais uma vez, neste sentido, a simplicidade não é senão um aspecto ou um resultado do movimento de *reduplicação*. NB8:64, SKS 21, p. 172: «Não, o simples é: fazer aquilo que se diz. Agir é simplificação [«*Eenfoldiggjørelse*»], aquilo que eu levo a cabo na acção é, portanto, simples, de outro modo não se poderia fazer. Mas, pelo contrário, usar as palavras mais simples – e depois não se fazer, contudo, aquilo que se diz; em palavras simples falar de sofrer humilhação e aspirar-se à grandiosidade: isso é, então, empolamento.» NB6:86, SKS 21, p. 64: «pois o verdadeiramente simples é que a vida de alguém exprima aquilo que anuncia.»

igualmente a si mesma [«*modarbeider sig selv*»]; ou simplicidade qualitativa em carácter. *Tertium nun datur.*»⁸⁹¹ Parece, por conseguinte, que a simplicidade não corresponde ao movimento da reduplicação enquanto tal (ao próprio movimento considerado a partir de si mesmo), mas sim ao seu resultado, àquilo que faz no indivíduo, àquilo que suscita na sua interioridade. Quer dizer, a reduplicação produz a simplicidade (e, nesse sentido, a reduplicação é o próprio movimento da simplicidade, tal como é também o movimento da transparência). Aqui parece estar em causa que a simplicidade é algo que se tem para si adquirido como o resultado de um trabalho sobre si mesmo (ou de um trabalho contra si mesmo). Aquilo que parece estar a ser dito é o seguinte: ou se trabalha pela simplicidade (o caminho da *simplificação*, do fazer-se simples) ou *já se é* isso (é-se a «*simplicidade qualitativa em carácter*»). Ora, a possibilidade de ter adquirido a simplicidade, de modo que se descansa na estabilidade da sua posse, é tão problemática quanto a possibilidade de se ser já para si mesmo transparência.⁸⁹²

Àquilo que até agora fica dito escapa uma determinação fundamental. Há uma determinação, fundamental para a compreensão da transparência, que foi até aqui propositadamente deixada de lado. Esta determinação tem que ver com o facto de a transparência não ser meramente uma tarefa ética (isto é, que dependa apenas e unicamente das forças do indivíduo, daquilo que ele consegue fazer e faz por si mesmo, daquilo que produz a partir de si, do esforço por ser o que se diz), mas ser, se assim se quiser dizer, um acontecimento ético-religioso. Quer dizer, a transparência não depende só do indivíduo, mas também de algo de outro que enquanto tal não foi originalmente posto pelo indivíduo (tal como as suas acções – aquelas mediante as quais o indivíduo é aquilo que diz – o são, por exemplo). Ora, a transparência, compreendida ético-religiosamente, identifica-se, mais uma vez, com o acontecimento da *consciência*. Acontece que a relação de consciência é aqui muito especificamente determinada. A relação de consciência (isto é, que se compreenda todo o sentido da concreção de uma vida por confronto com as determinações ideais de constituição do sentido e, com isso, que se constitua transparência de si para si mesmo) corresponde ao facto de se *ser transparência*, mas a relação de transparência identifica-se, por sua vez, com o ser-se

⁸⁹¹NB17:97, SKS 23, p. 239.

⁸⁹²O problema da possibilidade da transparência (ao qual subjaz o problema da simplicidade como um dos aspectos da transparência) será considerado nas pp. 548 e ss..

diante de Deus ou *perante Deus*. Perante Deus, todo o indivíduo é transparência – a isso corresponderá, precisamente, a relação de consciência. No interior da relação de consciência está-se perante Deus, ou o estar perante Deus corresponde no sentido mais estrito a essa relação. Ora, a introdução desta determinação confunde novamente aquilo que parecia estar adquirido. Parecia que o indivíduo da reduplicação (o indivíduo que adquire transparência por meio da e na reduplicação) se tinha a si mesmo, autonomamente, sem depender de uma determinação para a constituição de si que não aquela que ele escolheu para si de acordo com o seu valor eterno (ou seja, daria a parecer que o indivíduo, fundamentalmente desligado dos laços que o prenderiam ao exterior de si e que lhe condicionariam o ser “si próprio”, finalmente se teria lançado numa relação de si consigo em que ele mesmo se põe a si mesmo unicamente a partir de si, por meio da decisão). Mas o que agora fica dito é que, não obstante a relação do si a si mesmo que se toma como tarefa para si (que, mediante a decisão, diz o que há de ser de si mesmo), há *outro* diante do qual se está, e que não é, no entanto, como aquelas determinações do mundo que se podem despedir ou neutralizar, mas que está ele mesmo na raiz da relação de consciência (ou da relação do indivíduo ao interior de si mesmo) – ou seja: que é ele mesmo *interior* ao si mesmo e irrecusável para a relação (consciente) do si consigo mesmo, uma vez que *faz intrínseca e originalmente parte dessa relação*, uma vez que se identifica com o próprio valor eterno do eu.⁸⁹³ Nesse sentido, se o indivíduo se torna transparente, ele só o é por meio de “*algo*” que não está nas suas mãos (cuja existência ou não existência não está nas suas mãos), embora esteja no interior de si. De facto, aquilo que o indivíduo decida fazer de si mesmo (que ele tome a decisão de ser o que pensa) está no seu poder, mas a existência do “outro” da consciência não está nas suas mãos. Noutros termos, o indivíduo, ao ser transparente para si mesmo, só transparece por meio de outro (perante outro) que não si mesmo. E esta relação, porque é a relação de consciência, não tem nada que ver com uma determinação objectiva (com a determinação do sujeito enquanto tal pelos momentos de

⁸⁹³ Note-se, no entanto, para evitar ambiguidades, que o facto de esse “outro” se identificar com a própria intimidade do indivíduo não anula que este “outro” esteja *absolutamente para lá* do indivíduo, de modo que, na realidade, transcende completamente o indivíduo, quer dizer, o ser deste “outro” não está em nada dependente do ser do indivíduo, se bem que o ser do indivíduo esteja em tudo dependente deste “outro”. Neste sentido, a relação é assimétrica: o “outro” é para o indivíduo, está no indivíduo, mas o indivíduo não é da mesma forma para este “outro”, não está no ser íntimo d’Ele. A afinidade com Santo Agostinho é evidente, quando, nas *Confissões*, fala de Deus como «*Tu autem eras interior intimo meo, superior summo*» (*Confissões*, III, 6). É evidente, também, que o que está em causa na tese segundo a qual o sujeito só é transparente para si mesmo, só é simples, só é uno, e só é quem é *perante Deus* é, afinal, o que sempre esteve em causa na noção de *imago Dei*.

objectividade), mas é unicamente subjectiva, isto é, interior.⁸⁹⁴ O autoconhecimento, em sentido mais estrito, é, consequentemente, *perante Deus*; só se vem a si mesmo, só se alcança a sobriedade se a relação consigo for, concomitantemente e em si mesma, o acontecimento de se ser diante de Deus. Como se viu a respeito da ironia, o autoconhecimento, sem mais, desemboca na posição irónica (tira tudo, ao devolver o eu à sua existência abstracta, mas não devolve nada nem dá teses vitais substitutivas daquelas que por meio do exame da vida se haviam desmoronado). A tese parece ser a de que, sem uma relação de si consigo diante de Deus (e na medida em que a relação de si consigo é, precisamente, o estar-se diante de Deus) não se tem a sua própria subjectividade em seu poder, mas antes subsiste algum grau de eficácia da pressão do exterior, por um lado; por outro lado, sem o estar-se diante de Deus a subjectividade não seria mais do que vazio, isto é, impasse existencial, suspensão do sentido, ironia – e é isto, justamente, aquilo que o esforço pela constituição de transparência parece de cada vez tentar ultrapassar.^{895 896}

⁸⁹⁴ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 235: «Sim, sem dúvida que eles se protegem, se só na eternidade se tornarem indivíduos. Mas perante Deus eram e são continuamente indivíduos. Nem aquele que está numa vitrina se sente tão constrangido quanto cada homem é transparente para Deus. Esta é a relação de consciência.»

⁸⁹⁵ *Julgai Vós Mesmos!*, SKS 16, p. 162: «Vir a si mesmo em autoconhecimento e *perante Deus*. Pois, se o autoconhecimento não conduzir a conhecer-se a si mesmo perante Deus, sim, então há algo de acertado naquilo que a autoconsideração puramente humana diz: que este autoconhecimento conduz a um certo vazio, que produz vertigem. Só ao ser perante Deus é que um homem pode vir completamente a si mesmo na transparência da sobriedade [«*Ædruheds Gjennemsigtighed*»].»

⁸⁹⁶ Por isso mesmo, a transparência não pode senão ter que ver com e pressupor aquilo a que em algum passo da obra de Kierkegaard se dá o nome de *recolhimento da alma*. No recolhimento, que Kierkegaard identifica com uma tarefa circunscrita a determinados momentos da vida e repetida nela, trata-se de adquirir perspectiva sobre a própria vida, pretende ganhar-se a lucidez sobre a vida, aquela que depois permita aviar a vida de acordo com essa lucidez. É por esse motivo que pode afirmar-se que o recolhimento implica uma pergunta, à qual se trata de responder. Ora, a transparência implica necessariamente um momento de retrogressão em relação ao dado da vida e ao reconhecimento de si mesmo – esse movimento de recuo em relação à vida, de, por assim dizer, suspensão dela é já sinal da tensão de transparência que faz brotar a pergunta. Essa pergunta instala a distância entre o natural da vida (que se questiona) e algo de outro para o qual se tende. No recolhimento da alma, está fundamentalmente em causa uma distância, um desapego, um abandono das determinações imediatas (isto é, mundanas) de constituição de sentido existencial, bem como a identificação de um regime de sentido alternativo ao natural como portador de significado para a totalidade da existência. Note-se que o momento do recolhimento da alma é indissociável da tarefa de decisão do eu real de acordo com as determinações ideais que foram vistas como constituindo de modo mais pleno o si próprio. Neste sentido, a perfeita transparência, a ser adquirida, descansaria no resultado de um perfeito recolhimento da alma e de uma perfeita reduplicação do momento da idealidade no da realidade. Nesse momento, o indivíduo, constituído como momento de transparência, dar-se-ia a ver a si por meio de si. Cf. «Por Ocasão de uma Confissão», in *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, SKS 8, p. 227: «Pois já para poder responder seriamente à séria pergunta um homem tem que ter escolhido na vida, escolhido o invisível, o interior; ele tem que viver de tal modo que haja horas e tempos em que recolhe a sua alma [«*samlers sit Sind*»], de modo que a sua vida possa ganhar a transparência que é condição de se poder pôr a si mesmo a pergunta e de lhe responder – ainda que certamente se exija para isso, de resto, que se saiba de que é que se fala.»

Que haja *transparência* depende, por conseguinte, de várias condições na existência: antes do mais, depende de que o indivíduo tenha uma relação a si mesmo (e não se idealize, mas se tome por quem é, quer dizer, que se conheça a si próprio, que confronte constantemente o seu “eu ideal” com o “eu real”, por assim dizer, ou que seja aquilo que diz). Em segundo lugar, depende de que o eu se escolha a si mesmo, que se aceite e queira a si mesmo como tarefa de reprodução real das determinações ideais (o acontecimento da reduplicação). Em terceiro lugar, precisamente porque há relação a si e porque se quer essa relação a si, constitui-se *transparência*, a qual é, por sua vez, a posição de si mesmo *perante Deus*.

Ora, isso não se compreende, pois o que pareceria é que foi o próprio indivíduo que se pôs a si mesmo quando escolheu e decidiu ser aquilo que pensa. No entanto, aquilo que parece estar em causa é que há sempre um poder que põe o indivíduo a ser enquanto quem é, na medida em que é a origem da sua relação adequada a si mesmo. De facto, há vários poderes que podem pôr o indivíduo: este poder que põe o indivíduo pode muito bem ser o mundo, ou pode até ser o si mesmo, por meio do seu próprio esforço. Em qualquer dos dois casos, se é isso que acontece, não há transparência, isto é, o indivíduo não se encontra numa relação adequada a si próprio. Essas formas de constituição de relação a si dependem sempre de “outras instâncias” que não o próprio no seu sentido mais profundo ou mais íntimo (mesmo a relação a si mesmo determinada apenas por si mesmo não é transparência, na medida em que o sujeito está sempre dependente de uma determinada representação de si, a qual não sabe nem pode saber se lhe corresponde – ou seja, o próprio pode não estar a ser determinado, na sua decisão, por aquilo que lhe é verdadeiramente próprio, no sentido mais profundo e cabal do termo). Diferentemente, na possibilidade de radicar o eu na qualidade de ser alguém de cada vez «*perante Deus*» está em causa a recepção da subjectividade no sentido mais profundo (e não apenas a sua conquista a partir de si próprio, a qual é, propriamente, *desafio*, ou seja, é tentativa de constituição de si a despeito da relação «*perante Deus*», em oposição declarada à relação «diante de Deus»). Isto é, está em causa a possibilidade da fundação do eu «*perante Deus*» como Poder que põe de cada vez o indivíduo numa relação adequada a si mesmo, nesse Poder que é o único que permite e ao qual se deve a transparência; trata-se de que o eu se fundamente de forma transparente no Poder que o

pôs. Este poder é Deus,⁸⁹⁷ como se diz explicitamente na obra de Kierkegaard.⁸⁹⁸ Estes três aspectos correspondem à fé, isto é, à erradicação do desespero. Por sua vez, a erradicação do desespero identifica-se com a consciência de si como espírito.^{899 900}

Ora, com tudo isto já se avançaram muitas determinações novas e por isso é necessário deter-se. O que ficou sumariamente indicado tem como objectivo perceber como a constituição de transparência, no sentido técnico do termo, tem na obra de Kierkegaard um pendor muito específico. Na constituição de transparência está, assim, em causa uma modificação essencial (qualitativa) na estrutura da compreensão de si do si próprio. Neste sentido, a constituição de transparência requer um *salto*.

Se o que está em causa na constituição de transparência é a compreensão do si próprio na sua determinação espiritual (isto é: se aquilo que está em causa é a erradicação do desespero) deve procurar compreender-se como se faz a passagem de um regime para outro regime da existência, isto é, deve procurar compreender-se como é que o desesperado deixa, finalmente, de o ser, e se passa a compreender a si mesmo de acordo com a sua determinação espiritual. No entanto, é justamente esta passagem que permanece em aberto e por compreender. Permanece em aberto e por compreender o modo como se poderá dar a “passagem” de uma modalidade para outra modalidade existencial, permanece em aberto o modo como o desesperado se transforma em

⁸⁹⁷Note-se também que Kierkegaard, numa das suas anotações, identifica a «transparência pura» com a proposta do cristianismo. Cf. NB24:97, SKS 24, p. 380: «O cristianismo é, enquanto espírito, a transparência pura, a supervisão infinita; mas aquilo com que nós, os homens, mais queremos ter que ver é com o objectivo, pois o objectivo é opaco e todas as formas de comércio e loucura se podem passar nas suas costas.» Contudo, no âmbito do presente trabalho, esta compreensão não pode ser submetida a discussão.

⁸⁹⁸*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 196: «A fé é: que o eu, ao ser si próprio e ao querer ser si próprio, se funda transparentemente em Deus.»

⁸⁹⁹*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 161: «Toda a existência humana que não é consciente de si enquanto espírito ou [que não] é, perante Deus, pessoalmente consciente de si enquanto espírito, toda a existência humana que não se funda, assim, de modo transparente em Deus, mas, de um modo obscuro, repousa em e é absorvido por algum universal abstracto (estado, nação, etc.), ou, na obscuridade em relação ao seu eu, toma as suas capacidades simplesmente como poderes de acção sem, num sentido mais profundo, tornar-se consciente do motivo por que as tem, toma o seu eu como algo inexplicável, se fosse compreendido interiormente [...]»

⁹⁰⁰*A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 242: «a fórmula da situação em que não há qualquer desespero: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o eu funda-se transparentemente no poder que o pôs - fórmula que, por sua vez (tal como muitas vezes é recordado) corresponde à definição de fé». *Ibid.*, p. 164: «Mas o contrário de estar desesperado é acreditar; por isso, está também totalmente correcto o que foi anteriormente introduzido como a fórmula que descreve um estado no qual não há absolutamente nada de desespero – a mesma é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si próprio e ao querer ser si próprio, o eu funda-se de modo transparente no poder que o pôs.» *Ibid.*, p. 130: «Esta é, a saber, a fórmula que descreve a situação do eu quando o desespero é completamente erradicado: ao relacionar-se a si próprio e ao querer ser si próprio, o eu funda-se de modo transparente no poder que o pôs.»

indivíduo espiritual. Está aqui em causa que, no indivíduo, não há qualquer *passagem*, seja ela mais *suave* ou mais *abrupta*, não há qualquer *transição* entre estas duas possibilidades alternativas da existência – a do homem natural (a do desespero) e a do “homem interior” (a do espírito). Mais precisamente, há passagem e transição apenas no sentido em que se estava numa posição existencial e passa a estar-se numa outra localização quanto à compreensão da vida, mas não há passagem nem transição se por isso se entende que através da travessia de uma posição existencial resulta e se alcança a outra localização existencial. De facto, da situação existencial natural só resultam formas naturais – isto é, imediatas – de habitação de si mesmo no mundo. Neste sentido, a ser possível, quem “sai” do regime natural ou do desespero e começa a viver sob a determinação da interioridade ou a determinação espiritual da existência não “transita”, sem mais, de um âmbito para outro, como se se tratasse de algo como um desenvolvimento natural da existência humana, de uma espontânea mudança de rumo nela. Não deve, portanto, falar-se do movimento existencial de um indivíduo em que o desespero foi erradicado como de uma “transição”, como se se tratasse de um simples desenvolvimento orgânico da vida humana, como se não houvesse nada de abrupto e absolutamente catastrófico entre um momento e outro da existência, como se o indivíduo que ressurge na posição espiritual da interioridade fosse “o mesmo” que habitava o horizonte natural da existência. Diferentemente, o fenómeno em causa pede outro nome, uma vez que corresponde a algo de totalmente diferente de uma transição. Está nele em causa algo de absolutamente abrupto, algo que não era e que, justamente, passa a ser. Na verdade, neste acontecimento está em causa que o indivíduo era *quem já não é* e que é agora *quem antes não era*. A categoria que Kierkegaard utiliza para alguns tipos de transformação existencial e que parece apropriada para a designação do momento desta transfiguração tem o nome de «salto». Deve, portanto, antes de se continuar com a tentativa de explicitação das referidas noções, deixar algumas breves indicações sobre esta noção. Note-se, em primeiro lugar, que o uso que Kierkegaard faz do termo «salto» é, como acontece com muitos outros termos, ambíguo. De facto, como acontece com outras categorias existenciais apresentadas na obra de Kierkegaard, esta categoria não é unívoca. Na acepção de «salto» que neste momento se pretende apresentar, «salto» não deve ser confundido, por exemplo, com o movimento existencial pelo qual o indivíduo entra em pecado, tal como parece encontrar-se em *O Conceito de*

Angústia.⁹⁰¹ O «salto» é uma categoria que quer ajudar a compreender uma transformação existencial que, em última instância (justamente porque nela se trata de um «salto», de uma descontinuidade) não pode ser inteiramente captada a partir de si mesma, a partir do seu interior, por assim dizer – isto é, que não pode ser argumentativamente explicitada e justificada. Talvez melhor: a acepção de «salto» que corresponde à alteração vital que se dá de um estado de inocência para um estado de pecado é apenas um *exemplo* de uma possibilidade da vida que pode ser designada como «salto». O «salto» tem uma estrutura comum, que pode ser aplicada a diferentes acontecimentos da existência. De facto, em *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est* define-se salto desta forma: “aquele tipo de conclusão (consequência) mediante o qual de uma coisa se produz o contrário.”⁹⁰² De facto, no «salto» está em causa um momento existencial que em si mesmo não parece passível de descrição, mas que se reconhece pelo que produz: a novidade.⁹⁰³ A novidade produzida pelo «salto» não tem que ver com o que surge de cada vez de novo (ou não tão novo) nos escaparates da existência, não tem nem remotamente que ver com “ter-se novidades” para contar a alguém, mas tem antes que ver com o que se procurará passar a indicar seguidamente.⁹⁰⁴

A produção da novidade tem que ver com a mudança *qualitativa* da vida. Não só isto, como o que se afirma é que é na determinação qualitativa da vida, por meio de um «salto», que se produz *a própria consistência da vida*, de tal modo que sem esta *determinação qualitativa* (sempre instaurada por meio de um «salto») a vida é só a sua quantidade (um “mais” ou um “menos” de intensidade nos vários domínios da existência, a perfazer a totalidade dela), mas não é propriamente nada de significativo: é amorfa, inócua, inane. Isto quer dizer, em primeiro lugar, que a vida só ganha valor para si, só é para si mesma significativa por meio do acontecimento de um «salto». Só por meio deste acontecimento é que ela se torna algo para si mesma, isto é, só por meio

⁹⁰¹SKS 4, p. 338, por exemplo, ou p. 344: «[...] mas a inocência perde-se constantemente apenas por meio do salto qualitativo do indivíduo».

⁹⁰²*Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*, SKS 15, p. 32.

⁹⁰³Cf. C. KÜHNHOLD, *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens: Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1975, p. 67: «Kierkegaard bezeichnet alle Bewegung, die ein Neues hervorbringt, als Sprung.»

⁹⁰⁴A respeito do surgimento do “novo”, é interessante a observação de natureza etimológica de Kühnhold (C. KÜHNHOLD, *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens: Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1975, p. 7), que aponta para a acepção do termo dinamarquês «spring» como *fonte*: «Das Wort „spring“, der Sprung, heißt im Dänischen „Quelle“, „Springbrunnen“. Im Altnordischen bedeutet das Wort „springa“ allein „hervorbrechen, bersten“.» V. também *O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 388: «que o novo vem por meio do salto».

deste acontecimento é que ela adquire valor e significado para si, ou, por outras palavras, é apenas por meio do «salto» que a vida ganha *uma determinação qualitativa*.⁹⁰⁵

No acontecimento do «salto» está em causa o movimento da vida pelo qual algo de totalmente novo se produz nela, algo de heterogéneo em relação ao regime de sentido até então vigente, que não tem cabimento nele, que não compactua com ele – e que, precisamente pelo facto de não ter lugar nele, ao surgir, produz a sua *implosão*. Isto é, trata-se um acontecimento por meio do qual é recusada toda a inércia da vida, posta de lado a progressão do que está dado e “aí”, disponível para o sujeito, deposta a continuidade da existência. No fenómeno do «salto», não há de todo continuidade, não há progressão, não há inércia, mas uma *quebra*. Quando o «salto» se deu, a vida, tal como até então era conhecida para o sujeito, foi já eliminada, já não está à disposição. Esta quebra, mais uma vez, não é objectiva; ou seja, este corte não tem que ver com – nem tem necessariamente que implicar – quaisquer conteúdos (não sucede, por exemplo, devido à alteração da circunstância vital, por mais violenta que esta mudança, de resto, seja). Trata-se, antes, de uma quebra ou de um colapso do sentido até então vigente e a ser executado na vida. Deste modo, o «salto» está entre dois momentos da existência: o «salto» está como que “entre” o sentido natural em vigor (que está a ser numa e para uma existência concreta o seu motor) e a tomada para si, a partir de nada de anterior da vida, a partir como que de nenhures da existência, de um sentido novo e inaudito, inaugurando um regime existencial totalmente alternativo em relação àquele que estava anteriormente em funcionamento. O «salto» está entre o curto-circuitar do sentido em vigor e a assunção de um significado novo, um momento em que começa uma “nova história” da vida (se bem que o «salto» não corresponda a nenhum dos dois momentos).

Ora, procure considerar-se o sentido de «salto» que aqui particularmente nos interessa. O movimento do «salto» parece corresponder a um movimento da compreensão.⁹⁰⁶ Como se disse, a passagem do regime natural para o regime espiritual da interioridade *não é progressiva*, ou o instante em que esta passagem se dá não é

⁹⁰⁵Papir 277:1, SKS 27, p. 269: «Pode a transição acontecer de uma determinação quantitativa para uma qualitativa [*en Qualitativ*]] sem ser por um salto? E não reside aí toda a vida?» Papir 283: 1, SKS 27, p. 276: «Por conseguinte, toda a qualidade se produz por meio de um [resulta de um] salto.»

⁹⁰⁶*Tirocínio no Cristianismo*, SKS 12, p. 162: «então, a compreensão é, de facto, em relação ao agir, como a tábua baloiçante da qual quem salta toma [dá] o salto».

dialecticamente explicitável, no sentido em que não acontece nunca por meio de uma paulatina aproximação a uma compreensão diferente e alternativa da existência. Do ponto de vista considerativo, uma aproximação “mais próxima” parece ser sempre possível, motivo pelo qual a reflexão parece ser inesgotável. Por mais que se aproxime reflexivamente do objecto da sua decisão (a sua vida), o indivíduo não o torna, por meio disso, seu (não resolve a sua vida). Ninguém se torna nada por meio do pensamento, da reflexão: *a reflexão não produz o ser*.⁹⁰⁷ Os meios em que está em causa a reflexão e a decisão da própria vida são heterogêneos: o da possibilidade e o da realidade. Este é, pelo menos, um dos motivos pelos quais o indivíduo reflexivo não pode nunca, por intermédio da reflexão, solucionar a pergunta com que a existência sempre o confronta. Efectivamente, não é nunca por meio de continuados esforços da reflexão que se atinge uma resolução para si na vida; pelo contrário, a dedicação à reflexão parece de cada vez paralisar a existência que quer ser decidida de uma vez por todas.⁹⁰⁸ Na vida, tal como ela decorre (e não tal como ela é puramente pensada), o movimento da compreensão não é nunca somente reflexivo; por outras palavras, o empenho do indivíduo na vida não pode nunca ser produzido por meio da reflexão. Ninguém chega “mais perto” da resolução pelo pensamento, mas pelo pensamento mantém-se à distância da resolução. O momento da reflexão e o momento do agir são de esferas diferentes da existência, e um não pode, de modo algum, substituir o outro. Se é assim no modo como a vida habitualmente acontece, isto é, nas “pequeninas” resoluções ou “decisões regionais” da vida quotidiana,⁹⁰⁹ o mesmo se passa, por maioria de razão, no momento de uma decisão sob a influência da qual toda a vida ameaça tomar um rumo totalmente novo e

⁹⁰⁷A dificuldade está no próprio movimento existencial de execução do «salto», ou seja, da versão da compreensão. Por isso, a dificuldade não pode dispor, na reflexão, de um lenitivo. A este respeito, é elucidativo aquilo que Kierkegaard diz sobre o «fosso de Lessing». *Posfácio*, SKS 7, p. 111: «Pois Lessing não era um filósofo especulativo, ele assumiu por isso o contrário: que uma distância infinitamente pequena torna o fosso infinitamente largo, pois o próprio salto torna o fosso largo a esse ponto.» Sobre a relação entre Kierkegaard e Lessing, veja-se, p. ex., M. STOTT, *Behind the Mask: Kierkegaard's Pseudonymic Treatment of Lessing in the Concluding Unscientific Postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993; A. KRAUS, *Kierkegaard und Lessing: Sören Aabye Kierkegaards Rekurs auf Gotthold Ephraim Lessing in den "Philosophischen Brocken" und der "Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken"*, Hamburgo, Boethiana, 62, 2003; G. MICHALSON, “Lessing, Kierkegaard, and the ‘Ugly Ditch’: A Reexamination”, *The Journal of Religion*, 59, 3, 1979, pp. 324-334.

⁹⁰⁸«Fortalecimento no Homem Interior», in *Três Discursos Edificantes, 1843*, SKS 5, p. 92: «[...] perpétuas deliberações que todavia não o levam mais longe, mas mais depressa servem como passatempo, no qual a sua alma, a sua capacidade de compreender e de querer se desvanece como um vapor e se extingue como uma chama. »

⁹⁰⁹As quais já estão, todavia, sempre permeadas por uma compreensão da vida que as motiva a cada instante.

transformar-se completamente *quanto ao seu sentido* (isto é, quando o indivíduo é confrontado com a possibilidade de um «salto»).

Está em causa que não é possível uma “transição” entre os dois regimes de sentido, no sentido em que a passagem por um regime de sentido, o percorrer da vida de acordo com a compreensão desse regime de sentido não conduz nunca ao regime de sentido que lhe é alternativo. Se fosse possível uma “transição”, os dois regimes de sentido (o do homem natural e o do «homem interior», ou o do desespero e o do espírito) não seriam absolutamente heterogêneos – e é exactamente a impossibilidade de “contemporização” das duas compreensões que parece estar em causa. Elas são mutuamente exclusivas, falam línguas diferentes, têm duas gramáticas diferentes. Ou se está numa ou se está noutra, mas não se pode jogar nos dois campos da vida simultaneamente; ou se exprime ou não se exprime a sua determinação antropológica em sentido estrito (ainda que a expressão da determinação antropológica propriamente dita pareça poder ser conseguida com maior ou menor plenitude). Poderia pensar-se que, ao longo de uma vida, uma pessoa pode mover-se “de um lado para o outro” na existência, conservando a possibilidade de se ser executor de um ou de outro campos de sentido, alternadamente. É, de facto, possível que pareça que o homem interior “regressou” ao homem natural, mas isso não significa que o indivíduo tenha “caído” da perspectiva em que se encontrava, não significa que tenha havido uma “perda de pé” num sentido “regressivo” do ponto de vista da existência espiritual, mas significa apenas que nunca se abandonou a compreensão natural (quer dizer, o sujeito não “regressa” a uma posição existencial, em sentido estrito, porque nunca de lá saiu). Se o sujeito se encontra a existir sob uma compreensão ético-religiosa da sua vida, a não-execução dessa compreensão não significa nunca que o sujeito “voltou a ser” como era “antes” – de facto, depois de se ter vivido a experiência deste “salto”, o sistema categorial altera-se, e o que é próprio deste modelo categorial é o facto de que não se pode voltar “atrás”, não se pode regressar à “vida anterior” como se nada se tivesse passado: a marca desta nova compreensão de si é indestrutível, pois fixa de uma vez o interior do indivíduo a si mesmo. Do ponto de vista ético-religioso, o que acontece quando não se avia a vida de acordo com a compreensão ganha depois do “salto” – em termos gerais, quando se age em categorias heterogêneas relativamente àquelas em que se pensa – tem o nome de “pecado”. Quer dizer, ou o sujeito não se compreendeu a si mesmo (e vive apenas ilusória ou poeticamente na determinação ético-religiosa da

existência) ou o sujeito compreendeu-se a si mesmo, mas resolve fugir da compreensão ganha, de modo que esta nova compreensão de si pode coexistir a cada instante com a consciência, que pode de cada vez “martelar” o sujeito, da sua não-execução: por isso, o sujeito ético-religioso que age de acordo com categorias estéticas não “regressa” a outro patamar, mas *peca*.

Note-se que aquilo que se quis vincar até agora foi o facto de o «salto» corresponder a uma *alteração fundamental na forma de compreensão de si* (alteração de compreensão que, como se viu já, não tem carácter considerativo, especulativo, mas antes é contemporânea da e traduz-se na acção). Esta alteração na forma de compreensão de si corresponde, concomitantemente, a uma transformação do regime categorial ou do regime de sentido até então em vigor na vida do indivíduo. Por meio do «salto», o indivíduo passa à vida de uma forma absolutamente nova (como que vê “com outros olhos”, ou melhor, olha pela primeira vez “com olhos de ver”), a qual deriva de uma nova compreensão de si mesmo; por meio do «salto», o indivíduo passa a inserir-se na sua vida, a ser a sua vida de um modo inaudito para si. Isso significa, por outra parte, que um fenómeno ao qual correspondia um significado natural específico passa a assumir um sentido totalmente diferente (novo), ou que um acontecimento que era apenas fenomenologicamente descrito, *passa a ser*, antes de tudo o mais, o seu sentido mais profundo. Deste modo, o “mesmo” fenómeno (cujos traços são passíveis de descrição), dado no regime de sentido do homem natural e ocorrido no quadro de significado do indivíduo determinado espiritualmente é, na realidade, um *outro* fenómeno: ele passa a estar impregnado de um sentido que diverge totalmente daquele que se lhe conferia naturalmente. Do ponto de vista da descrição, o fenómeno mantém todas as suas características formais, nada nele é diferente de um tempo anterior, por assim dizer. Todavia, o significado do próprio fenómeno para a existência individual, o peso da sua ocorrência na vida, o embate dele sobre a profundidade do si próprio sofre uma transfiguração. Desta forma, o mesmo fenómeno não é, na realidade, *o mesmo*. Isto significa, com certeza, que a determinação decisiva do fenómeno não é o seu “que”, mas o sentido que lhe inere. Por isso se pode dizer que, com o «salto» da compreensão (entre o momento do ter-se a si mesmo naturalmente e o momento do compreender-se a si mesmo como determinado espiritualmente), ainda que, eventualmente, tudo se mantenha “na mesma” numa vida, do ponto de vista objectivo (a vida pode estar caracterizada exactamente pelas mesmas coisas, por exemplo), nada nela, na realidade,

se mantém tal como era. Passa-se a viver num *quadro de sentido diverso*, num *outro registo*, é-se numa tonalidade diferente, ainda que tudo aquilo que se passa não perca o habitual daquilo que foi até então (quer dizer, ainda que nada da vida se altere). A vida é outra vida, a vida anterior foi destruída; a vida passa a constituir-se em regime de alternativa em relação à vida que se levava até então: ambas as vidas têm linguagens diversas, são *incomunicáveis* uma para a outra. O decurso da vida passa a ser compreendido de modo categorialmente diverso – nesse sentido, o «salto» corresponde, no fundo, a uma *manifestação* de sentido.

Consequentemente, deve aqui falar-se do fenómeno de uma *transposição categorial*: um «salto» na compreensão identifica-se com a descontinuidade no regime da compreensão/no quadro existencial, isto é, identifica-se com uma quebra na explicitação natural/habitual do sentido dos fenómenos, de modo que o que era uma coisa *se manifesta*, sem perder a sua estrutura fenomenológica, como *algo de completamente diferente do ponto de vista do sentido*. À vida passa a inerir uma *qualificação* em heterogeneidade completa com o regime natural de sentido. Por outras palavras: à vida, que apenas era passível de descrição, passa a estar ligado um *juízo*, isto é, uma avaliação do sentido que se encontra a vigorar nela.

Ora, uma transposição categorial é precisamente o que acontece com a introdução da determinação «*perante Deus*» na vida do indivíduo. De facto, estar-se «*perante Deus*» pressupõe uma transposição categorial. A “*reforma*ção” do sentido do si próprio (o «salto» do dado natural de si para a compreensão espiritual de si mesmo) radica na determinação «*perante Deus*». A *medula* do indivíduo humano reside, nos termos de toda a obra de Kierkegaard, exactamente nesta determinação, a qual é uma *categoria* que, operando no e por meio do tempo, quer “*recategorizar*” a totalidade da existência, quer repor o sentido das categorias a partir de um sentido mais primitivo que o seu sentido natural. A determinação «*perante Deus*» não é uma determinação entre outras, não é *mais uma* determinação do “catálogo” das determinações que estão naturalmente disponíveis para o indivíduo. Na realidade, esta determinação é vista como *uma de entre* o “catálogo” das determinações naturais por um olhar para a qual ela é estranha, um olhar que não vislumbra como poderia alguma vez vir a apropriar-se dela: faz então sentido que esse olhar compreenda o olhar alternativo como um olhar que vive a partir de uma *projecção inversa* da facticidade (à qual Kierkegaard teria dado o nome de «salto»). Na compreensão em causa, esta determinação é, na realidade, uma

categoria capaz de *restabelecer, reposicionar, reconfigurar* o olhar sobre a existência no seu todo, isto é, que tem a possibilidade de estatuir um *novo alfabeto* vital. De modo que não está *realmente* dada em parte nenhuma na continuidade natural da vida, senão que é uma possibilidade do indivíduo humano.⁹¹⁰ Ou seja, não está aqui em causa uma *sobredeterminação* da realidade, ou uma *desformalização* específica de um sentido que já estaria, apesar de tudo, presente no elemento ideal do si primário enquanto unidade negativa – o que está aqui em causa é, antes, uma *regeneração* das categorias existenciais.⁹¹¹ Note-se, no entanto, que ao nomear este movimento existencial como «salto» não se pretende torná-lo concebível: o próprio deste momento da vida é que não é inteligível, de modo que não se trata de explicitar como se dá a vida sob um rosto para passar dar-se outro rosto da vida (ainda que, de facto, o rosto da vida se altere completamente por meio do «salto»), como se houvesse uma transição – ou seja, continuidade – entre os dois momentos. Não: esse momento da explosão da vida noutra coisa é absolutamente ininteligível. Nesse sentido, o «salto» poderia chamar-se “x” ou “y”, indiferentemente. Nomear «o salto» não torna inteligível «o salto» – a determinação «salto» é, por conseguinte, vazia quanto a uma explicação, não é possível dizer-se a que é que corresponde.

Para indicar a ruptura categorial com a qual se institui na vida a determinação «*perante Deus*» enquanto determinação dominante do si próprio (isto é, enquanto determinação da interioridade, do espírito), Anti-Climacus recorre à diferença entre «*eu humano*» e «*eu teológico*» ou «*eu directamente perante Deus*». O indivíduo recebe a sua realidade apenas na medida em que e quando existir como alguém que é consciente de que executa a sua vida de cada vez diante de Deus. Quer dizer, apenas diante de Deus o indivíduo aprende a conhecer-se em consonância com a sua determinação

⁹¹⁰Posfácio, SKS 7, p. 224: «A natureza, a totalidade da criação é obra de Deus, e todavia Deus não está aí, mas no interior do homem individual há uma possibilidade (ele é, de acordo com a sua possibilidade, espírito) que na interioridade é despertada para uma relação com Deus, e assim é possível ver Deus em toda a parte.»

⁹¹¹Há aqui uma ambiguidade, que não pode ser adequadamente resolvida neste âmbito, mas que merece uma alusão. Pelo que fica dito, pode parecer que o ser *perante Deus* surge da pura exterioridade, quer dizer, em última análise não corresponderia a nada no sujeito, a nenhuma petição de sentido que ele estivesse em condições de reconhecer. Mas não é assim. É certo que o ser *perante Deus* é uma radical novidade para o eu meramente humano; mas essa radical novidade corresponde justamente uma precisão absoluta do eu, ao ponto de que, na sua ausência, na ausência do *perante Deus*, o eu humano não ser verdadeiramente eu e só poder desesperar. A situação é, como seria de prever, dialecticamente difícil: o eu é uma síntese que só se constitui adequadamente a *si mesmo* na relação a um Terceiro, quando *descansa* num Terceiro. Assim, se é certo que o indivíduo é surpreendido no seu *ser perante Deus*, é igualmente certo que essa infinita surpresa o reconduz a si mesmo.

própria. O homem natural terá como medida aquilo que faz parte do “lote” de tudo aquilo que é naturalmente humano, isto é, terá como marco orientador da sua existência tudo aquilo que é para ele a partir do horizonte em que se situa desde logo que nasce, isto é, a partir do mundo. O homem natural, como se viu, está espontaneamente condicionado, situado, determinado por um significado que adere totalmente ao plano em que se movimenta (por um significado imanente), o qual está como que exposto diante de si e de cada vez pronto a usar. Aquilo no qual ele joga a sua existência, aquilo pelo qual ele aposta os instantes da sua vida, aquilo no qual ele se lança, aquilo para que se precipita é, de cada vez, a sua «*medida*», o seu «*fim*».⁹¹² Ora, relacionando-se a si mesmo exclusiva e fundamentalmente através deste significado imanente e imediato de si, o eu tem, por sua vez, este horizonte como a sua medida. Dado que a totalidade da vida natural está deposta neste horizonte (como sua «*medida*» e seu «*fim*»), é ela mesma este horizonte, conforma-se ela mesma com esse plano em que sempre se move. Deve sublinhar-se que isto não significa que o «*eu humano*» não tenha uma qualquer concepção, ainda que remota, do que possa significar estar-se *diante de Deus*, viver como quem tem uma representação de Deus para a sua vida; todavia, esta concepção é meramente ideal e, por isso, imaginária, na medida em que deixa por completo por tocar o imediato da sua vida, ou seja, na medida em que permanece num “mundo de ideias”, de teses sobre a vida que se podem discutir, mas que não entram na própria vida individual, que não decidem do próprio tecido de que se constitui a vida. Deste modo, ainda que tenha alguma concepção de um Deus, ou do que possa significar viver diante de Deus, o «*eu humano*» não tem a consciência de si – e, o que é o mesmo, *não tem a sua vida* – permeada por essa evidência vital, não tem a sua vida deposta nisso enquanto realidade para si. Desta forma, por mais que sejam as teses de que o «*eu humano*» disponha sobre o ser de Deus e sobre uma vida diante de Deus, isso não o põe

⁹¹²De facto, o indivíduo tem sempre como «*fim*» da sua existência aquilo que, em cada caso, é a «*medida*» dela. O «*fim*» da vida é a «*medida*» de tudo aquilo que se faz nela. Nesse sentido, a «*medida*» empregue em cada instante da existência não só indica o «*fim*», como é de cada vez o seu «*fim*». O indivíduo está a realizar o seu «*fim*» na medida em que o tenha como «*medida*» daquilo que faz. Consequentemente, o «*fim*» está na própria «*medida*». Não pode acontecer que um indivíduo não tenha uma qualquer «*medida*» para aquilo que executa. Há sempre uma «*medida*». O que acontece, naturalmente, é que essa «*medida*» não foi alvo de decisão. Mas, mesmo no caso em que tenha havido decisão, o indivíduo pode, ainda assim, recusar sempre a «*medida*» posta para si no momento da decisão – assumindo uma outra «*medida*». Se o indivíduo não é o «*fim*» e a «*medida*» que elegeu para si mesmo, ele terá a sua vida posta num outro «*fim*» e numa outra «*medida*». Se há um «*fim*» e uma «*medida*» próprios ao humano enquanto tal, o indivíduo pode estar deposto num qualquer «*fim*», mas foge a si mesmo, no sentido em que não é o seu «*fim*» e a sua «*medida*» em sentido próprio. Parece ser algo disto que está em questão quando, em *A Doença para a Morte*, se fala se «*fim*» e «*medida*».

efectivamente «*perante Deus*», não o põe a existir em virtude desta relação e não faz dele, portanto, qualquer «*eu teológico*», por mais que ele, de resto, se dedique a discussões de teor teológico (pode perfeitamente conceber-se um «*eu humano*» que saiba “toda” a teologia em modo especulativo). Noutros termos, para o si próprio meramente humano Deus é *exterioridade*, o eu meramente humano «*está sem Deus no mundo*».⁹¹³ Por sua vez, o «*eu teológico*» corresponde a uma possibilidade alternativa de conformação da existência, a qual terá derrubado a ou desistido da natural conformação do indivíduo ao regime da mundanidade, que antes terá como «*medida*» (como determinação fundamental de cada uma das suas acções) e como «*fim*» (isto é, como “objecto final” da conformação vital) o estar perante Deus, isto é, o constituir-se como si próprio de acordo com a sua possibilidade originária: *ser espírito*. Note-se que isto não significa que o «*eu teológico*» passe a viver, literalmente, num mundo à parte, que se desligue do contacto com as coisas humanas, do horizonte que constituía naturalmente a vida. Pelo contrário, o indivíduo é sempre o contacto com o mundo e com o imediato, e este contacto, seja de que modo for, não pode ser destituído. No entanto, o modo da sua relação ao horizonte em que a vida se move naturalmente altera-se de raiz: a relação directa que o indivíduo estabelece é, agora, primariamente a Deus e não primariamente ao mundo, e com o mundo o indivíduo passa a ter apenas uma relação indirecta e mediada pela relação fundante – o estar-se diante de Deus. O “estar-se diante Deus” é algo que se torna o primeiro e fundamental rosto da vida com que de cada vez se tem que haver, algo que se torna o modo da própria existência do sujeito, que passa a pôr a sua vida em cada um dos seus sopros.⁹¹⁴

Ora, que seja agora a relação do si próprio com Deus a relação propriamente fundante do indivíduo à vida tem consequências na categorização dos próprios fenómenos. Quer dizer, a transposição do regime vital do eu é acompanhada de uma transfiguração categorial. Deste modo, as categorias humanas adquirem um significado extremo que é fundamentalmente “teológico” (para exprimi-lo de alguma forma) e que não pode compreender-se fora da sua relação à determinação propriamente teológica «*perante Deus*». Assim se compreende a transformação categorial que ocorre entre a

⁹¹³A *Doença para a Morte*, SKS 11, p 195.

⁹¹⁴A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 193: «Mas o eu recebe uma nova qualidade e qualificação por ser um eu directamente perante Deus. Este eu já não é o eu meramente humano, mas é aquilo que eu, na esperança de não ser mal compreendido, chamaria o eu teológico, o eu directamente perante Deus. E que realidade infinita não receberá o eu por ser consciente de existir perante Deus, por se tornar um eu humano cuja medida é Deus!»

primeira e a segunda partes de *A Doença para a Morte*: «o desespero é o pecado».⁹¹⁵ Isto significa, igualmente, que há um fosso, um abismo entre a compreensão meramente humana e a compreensão “teológica” da totalidade da existência e dos acontecimentos que nela têm cabimento. Portanto, ainda que os conteúdos que «eu humano» e «eu teológico» considerem sejam os mesmos, *não é na realidade o mesmo fenómeno* que eles consideram, uma vez que o sentido pressuposto nos acontecimentos (os momentos de sentido que estão a determinar a relação com os conteúdos) diverge substancialmente. De facto, este pode não ser o caso em relação a todo o tipo de conteúdos que constituem a vida (pode haver conteúdos que caiam em indiferença). Todavia, é de sublinhar que a determinação fundamental da vida em causa no «eu humano» e no «eu teológico» é de tal gravidade que transforma todos os conteúdos da existência em conteúdos que, ou estão sob essa diferença «eu humano»/«eu teológico», ou *caem fora* dessa diferença (e que, portanto, serão meras “bagatelas” da vida, coisas sem qualquer importância para aquilo que está em causa nela).

Aquilo que está em jogo não é senão que a vida do «eu humano» é vista toda ela como desespero, nos termos de *A Doença para a Morte* – algo que, do ponto de vista do «eu teológico», é *pecado*. O «eu humano» não compreende – não pode, enquanto tal, compreender – o que seja pecado, não compreende nem pode compreender que o desespero seja pecado. Por sua vez, se o «eu teológico» fala de desespero, a categoria sob a qual o «eu teológico» propriamente o considera é a de pecado: o desespero não é, portanto, apenas algo no qual o indivíduo humano está, mas algo que o *desqualifica essencialmente* e que o *subtrai da sua possibilidade original* (ser espírito).⁹¹⁶ Esta diferença entre desespero e pecado é posta pela *consciência de se existir «perante Deus»*. Portanto, a *reformação categorial* (que o desespero seja, afinal, pecado) é instaurada pela determinação da *consciência*.⁹¹⁷ Quer dizer, o pecado só é para a consciência – a qual, como se viu anteriormente, se identifica justamente com o estar-se «perante Deus», com existir-se diante de Deus –, pelo que só é para o «eu teológico». Do ponto de vista da consciência, o pecado é duplamente determinado: como desespero e como acontecimento diante de Deus.⁹¹⁸ No pecado, o indivíduo movimenta-se ao

⁹¹⁵ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 189.

⁹¹⁶ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 195: «o pecado é precisamente uma determinação do espírito».

⁹¹⁷ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 191: «para ser pecado, tem que haver consciência».

⁹¹⁸ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 195: «todo o pecado é diante de Deus»; «o pecado é: perante Deus em desespero não querer ser si próprio, ou perante Deus em desespero querer ser si próprio.»; *Ibid.*, p.

invés da relação primordial que o constitui («*perante Deus*»), afasta-se existencialmente dela, conduz a sua vida de costas voltadas para ela. No pecado, o indivíduo recusa-se a estar diante da relação fundante diante da qual (sob a luz da qual) de todo o modo, está. Quer dizer, ao não ser o seu «*fim*» e a sua «*medida*», o sujeito humano não perde a relação ao seu «*fim*» e à sua «*medida*». De facto, a relação anuncia-se aí muito agudamente por meio de um *juízo*, o qual aponta para o facto de o sujeito ter contraído uma «*desqualificação*» ontológica.⁹¹⁹ Compreende-se bem, deste modo, como Kierkegaard pode ter anotado que a consciência parece ser «*uma das maiores incomodidades da vida*».⁹²⁰ De facto, a consciência notifica a recusa de se ser «*perante Deus*», isto é, acusa de cada vez a conversão de si ao «*eu humano*», às categorias da massa, da multidão, do numérico, isto é, ao domínio do anonimato em todas as suas formas.⁹²¹ Assim, o juízo da consciência recolhe todas as formas de recusa em ser-se «*perante Deus*» e todas as formas de entrega de si próprio ao domínio do anonimato, diz do indivíduo em que “pé” da existência se encontra. De facto, o juízo da consciência isola o indivíduo de todas as formas do anonimato e põe-no, só, «*perante Deus*». É por isso mesmo que Anti-Climacus pode afirmar que «*pecado é uma determinação do indivíduo singular*».⁹²² Isto significa, concomitantemente, que é na relação de estar «*perante Deus*» que se ganha transparência para si (clareza sobre si, consciência de si). A verdade do si mesmo parece, então, corresponder à posição da própria vida (da

196: «o pecado é desespero (pois o pecado não é o desenfreamento da carne ou do sangue, mas o consentimento do espírito nisso), e é: perante Deus.»

⁹¹⁹A *Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 193-194: «Tal como apenas se podem somar grandezas do mesmo tipo, assim também cada coisa é, qualitativamente, aquilo com o qual se mede; e aquilo que, qualitativamente, é a medida dela é, eticamente, o seu fim; e a medida e o fim são, qualitativamente, o que uma coisa é, com a excepção da situação no mundo da liberdade, em que, pelo contrário, quando alguém, para não ser qualitativamente aquilo que é o seu fim e a sua medida, tem que ter merecido, ele mesmo, esta desqualificação, de tal forma que [194] o fim e a medida continuam, de facto, a ser a mesma coisa – julgando; põem a descoberto aquilo que ele não é, a saber, o seu fim e a sua medida.»

⁹²⁰NB24:119, SKS 24, p. 396: «Dir-se-ia que a «consciência» («*Samvittighed*») é uma das maiores incomodidades da vida.»

⁹²¹NB7:59, SKS 21, p. 105: «A relação a Deus da própria da individualidade [«*Enkelthedens Guds-Forhold*»] (que cada indivíduo se relaciona a Deus) é, de facto, o verdadeiro e o sadio; pois aquilo que foi dito dos pardais é, contudo, certamente totalmente verdadeiro, literalmente, do homem: que Deus conhece cada indivíduo, sim, que ser homem é justamente pertencer à espécie que tem a particularidade de que cada indivíduo é, enquanto indivíduo, conhecido por Deus e pode conhecê-lo. A tarefa é justamente trabalhar para fora [«*arbejde sig ud*»] da socialidade, mais e mais, mas sadia e verdadeiramente, conseguir persistir mais e mais longamente tendo o pensamento de Deus junto de si. Portanto, o significado do «juízo» é afinal este.»

⁹²²A *Doença para a Morte*, SKS 11, p. 231. Parece também ser neste sentido (porque diz respeito unicamente ao indivíduo, porque, de certo modo, o ajuda a aferir em que “pé” da existência se encontra) que o estar perante Deus é o *critério de verdade* ou a *verdade da vida do indivíduo*, a relação pela qual ele sabe de si no sentido mais próprio e estrito da expressão (ainda que negativamente, isto é, sabendo-se como pecador).

totalidade dela, de todos os âmbitos que a perfazem) no estar-se «*perante Deus*». Ou seja: se, por um lado, é na relação perante Deus que o indivíduo descobre a sua qualificação espiritual negativa (ou a sua desqualificação), isto é, descobre que é um pecador, é, concomitantemente, sob a luminosidade dessa relação que ele descobre sobre si quem é e a possibilidade (do espírito) que a cada instante é para si na existência.⁹²³

Postas assim as coisas, daria a parecer que o movimento existencial entre *não se estar* e *estar-se* diante de Deus seria simples e isento de ambiguidade: o indivíduo não está diante de Deus, depois passa a estar diante de Deus e conquista-se a si mesmo na transparência, ganha para si mesmo a transparência. Ora, não é assim que se passa. Pelo contrário, a condição do «*eu teológico*» é a de estar diante de Deus e de *ainda não* ter adquirido essa transparência que corresponde a uma relação com Deus, de modo que o indivíduo *está diante* de Deus e, ainda assim, *não está n'Ele* (ou *não é posto por Ele*). Existencialmente, isto significa que o indivíduo tem frequentemente notificação de si como pecador (porque tem uma relação de transparência a si, mesmo que esta relação se manifeste negativamente), mas, precisamente (porque não tem uma relação de transparência a si no sentido próprio, isto é, positivo e pleno, do acontecimento), não tem notificação de si como alguém que se *fez simples*, que quer «*uma só coisa*» (isto é, não tem notificação de si como executante da reduplicação relativamente à totalidade da vida, da permeabilidade de todos os momentos imediatos pela determinação ideal que lhe corresponde). Ou seja: *a notificação de si parece ser sempre de ordem negativa, apofática* – parece ser sempre tal que aquilo que sempre marca e vinca, quando se anuncia e “fala” à interioridade do indivíduo, é a *distância* a que o indivíduo se encontra, é o *fosso* que o separa de Deus, diante do qual está e perante o qual procura viver. Quanto a uma notificação de ordem positiva (isto é, quanto à certeza da reduplicação), ela é silenciada, não ressoa na interioridade do indivíduo, ele nada sabe sobre isso. Neste sentido, o indivíduo *nunca* é transparente para si mesmo (e, como se

⁹²³Cf., apenas a título exemplificativo, *Ponto de Vista para a Minha Actividade como Autor*, SKS 16, p. 91: «[...] A verdade não pode ser nem comunicada nem recebida se não como que diante de olhar de Deus, sem ser com a ajuda de Deus, sem Deus estar envolvido, sem ser [Deus] a determinação intermédia [«*Mellembestemmelsen*»], como Ele é a verdade. Ela [a verdade] pode apenas ser comunicada e recebida pelo «indivíduo», o qual, devido à natureza da coisa, poderia ser precisamente cada homem que vive; a determinação é simplesmente a da verdade, em contraposição com o abstracto, fantástico, impessoal, «massa» – «público», que excluem Deus como determinação intermédia (pois o Deus *peçoal* não pode ser a determinação intermédia numa relação *impessoal*), e por meio disso também a verdade, pois Deus é a verdade e a sua determinação intermédia.»

verá, *é mesmo impossível* sê-lo). Quer dizer: ainda que a sua consciência não o acuse de nada (ainda que não veja na sua vida o pecado perante Deus), não é por isso que o indivíduo é mais transparente. Pode simplesmente acontecer, como é o mais comum, sofrer-se ainda de uma enorme inconsciência relativamente a si mesmo, isto é, viver na falta de permeabilidade entre as determinações ideais e o conteúdo real da sua vida, e isso de tal modo que nem se apercebe disso. Por outras palavras, é sempre possível que a sua relação a Deus, ou o seu estar diante de Deus, seja meramente simbólico ou que haja muito de simbólico (talvez uma esmagadora maioria de determinações simbólicas) nessa relação que o indivíduo tem por uma relação a Deus; a relação do indivíduo a Deus pode, nesse sentido, ser meramente imaginária (um imaginário que se tem por real).

Kierkegaard, em *O Conceito de Ironia*, afirma: «*onde o sujeito não sonha, mas em infinita clareza se possui a si mesmo [é que ele é] absolutamente transparente para si; pois isto só é possível para o indivíduo religioso, que não em a sua infinitude fora de si, mas em si mesmo.*»⁹²⁴ Está em causa, precisamente, que, neste sentido, não há na existência qualquer indivíduo religioso (no significado que Kierkegaard nesta passagem atribui a «indivíduo religioso») – não pelo menos do ponto de vista da consciência: não se está em condições de garantir que não se *sonha*, que se possui a si mesmo em perfeita clareza. Não se está, afinal, em condições de se afirmar que se integrou em si mesmo (que se fez imediato, que se tornaram vida) a infinitude (não apenas a totalidade das determinações ideais reduplicáveis, mas a determinação reduplicável “omnienglobante”, isto é, a determinação da eternidade). Pelo contrário, aquilo de que parece ter-se, sempre, a certeza, é da não-clareza, da falta de transparência, da retenção de si na finitude do imediato da vida (em todas as formas concretas de “voltar costas” ao interior de si mesmo, isto é, de despedir a vida «*perante Deus*»). Em suma: o indivíduo nunca é transparente no sentido positivo (espiritual) do termo, mas apenas no sentido negativo (quando vê o seu pecado, quando se reconhece como pecador).

A impossibilidade da transparência reside, por um lado, no facto de o indivíduo se encontrar sempre de algum modo *fora de si*. Devido à constituição temporal da existência humana (o indivíduo não pode ver-se “do lado de fora” da totalidade de si mesmo), não se tem a possibilidade de contemplação de si mesmo para se conferir como

⁹²⁴SKS 1, p. 331.

realmente se é, por assim dizer. Não se tem nunca um ponto de vista onisciente sobre si. Há uma obscuridade ou deficiência radical no acesso a si mesmo, motivo pelo qual o indivíduo, num certo sentido, nunca tem a certeza de si mesmo (nunca tem a certeza de estar a executar aquilo que julga estar a executar). De facto, o indivíduo da reduplicação (ou o indivíduo que tem a tarefa da transparência) nunca sabe se está a reduplicar a determinação totalizante (nunca sabe se está a ser no imediato aquilo que pôs para si mesmo, idealmente, como a sua tarefa na vida, nunca sabe se se está a conduzir na vida a partir da determinação ideal totalizante que corresponde à validade eterna do eu). Quer dizer, o indivíduo nunca sabe se, realmente, está a conseguir erradicar o desespero, se está a *ser espírito* (em linguagem transposta: o indivíduo nunca sabe se tem realmente fé). Noutros termos, que Kierkegaard também utiliza, não há, no acontecimento humano, espaço para a *pura transparência*, para uma subjectividade em que não subsista algo da «*subjectividade original*», isto é, do indivíduo humano natural.⁹²⁵ Quer dizer, há sempre algo que subsiste do «*eu humano*», ou seja, a determinação ideal não perpassa completamente e em toda a sua amplitude o imediato, de tal modo que o imediato se tornasse cristalino para a consciência e de modo que o próprio imediato fosse todo ele tomado pela sua imersão na determinação da idealidade – ou seja, de tal modo que o imediato tomasse a forma da ideia e que a ideia se fizesse imediato. Se isto acontecesse, haveria reduplicação da determinação totalizante da vida, isto é, o momento imediato e o momento ideal do si mesmo convergiriam de tal modo que se identificariam (o indivíduo seria *um só*: ser-se-ia a mesma coisa no imediato e no ideal, ou imediato e ideal deixariam de ser dois momentos heterogêneos para passarem a ser um momento só, absolutamente simples).⁹²⁶ Ora, é isto mesmo que parece ser impossível para o próprio «*eu teológico*»: na realidade, a própria estrutura da vida humana (a duplicidade fundante da vida que corresponde aos momentos imediato e ideal da existência) impede, à partida, que o indivíduo possa vir a encontrar-se num estado de “consagração” desta unidade ou simplicidade absolutas. De facto, isto significa que o esforço da reduplicação nunca atinge (nunca é) o seu «*fim*» ao modo do *ser* (o indivíduo nunca é aquele mesmo pelo qual luta). Permanece sempre, na melhor das hipóteses, «*um resíduo*», uma “impureza” no líquido da vida, por assim dizer, algo

⁹²⁵Veja-se um texto explícito a este respeito onde se diz que só Deus é pura transparência: NB33:55 (SKS 26, p. 303); a mesma ideia (Deus como infinita subjectividade) em NB23:195 (SKS 24, p. 303).

⁹²⁶Cf. S. KIERKEGAARD, *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, nota 47, pp. 149-150.

que fica por atravessar pela consciência (e que, portanto, carece de lucidez); há de cada vez algum momento do imediato que o indivíduo ainda não conquistou, que ainda não fez perpassar de lucidez. Deste modo, ainda que o indivíduo tenha alguma interioridade (e até, que a tenha no mais elevado grau possível na existência humana), há sempre no seu íntimo um momento de profundidade que se lhe escapa e que, mantendo-se em obscuridade, obstaculiza o ganho de plena transparência. A transparência é sempre, na existência humana, parcial, relativa, trata-se sempre nela de uma translucidez *fosca*, *imprecisa*, *míope* (e que, por esse motivo, modifica, deturpando, aquilo que vê, isto é, falha o alvo). Por outras palavras, ao indivíduo humano não é possível recuperar-se completamente numa consciência (que é acção) de si que anulasse a heterogeneidade entre os momentos imediato e ideal da existência. O que está arredado do âmbito da possibilidade do humano é «*tornar-se de tal modo transparente que se sabe que não há ponto em que se exista em virtude da imediatez*».⁹²⁷ O que com isto se diz é que a heterogeneidade é radical e, em termos absolutos, insuperável. De modo que o que resta ao indivíduo humano são meras aproximações à transparência, “tacteios” da consciência de si, momentos de revelação de si a si mesmo – na ausência, porém, de se ter a si mesmo como tal (isto é, de ter todas as determinações imediatas perpassadas de consciência e de ter toda a determinação ideal feita vida, transposta para a vida). A resistência da própria vida à transparência é constante e inultrapassável. Por conseguinte, porque a transparência absoluta e pura de si (ser um só consigo mesmo, por abolição da heterogeneidade de momentos ideal-imediato) é inviável, a possibilidade de constituição de si do sujeito corresponde sempre a uma «*queda em si*», a um cair em si, ao dar-se conta de si («*Besindelse*») repetido ao longo de toda a duração da existência.

O que é fundamental notar-se é que a impossibilidade da transparência não é *circunstancial* (não diz respeito ao modo concreto como a vida do indivíduo está a ser vivida, como se se pudesse conceber um modo alternativo de condução da vida em que a transparência já se torna um objectivo de vida alcançável, etc.) nem é *particular* (como se se tratasse de um lote que alguns, muitos, ou até todos, um por um, por acaso, teriam que suportar). Não: a impossibilidade da transparência é, antes, *absoluta* e *universal*. Ou seja: a impossibilidade da transparência afecta o indivíduo, não por mor da sua individualidade (não por se tratar “deste”, com estas características, com esta

⁹²⁷ *Estádios no Caminho da Vida*, SKS 6, p. 444.

condução de vida, etc.), mas pelo facto da sua própria pertença, contraída com o nascimento, a uma situação que o transcende, na qual ele está desde o primeiro momento e que se mantém ao longo de toda a sua existência: trata-se da pertença do indivíduo à espécie humana (com todos os pressupostos que esta pertença envolve para a vida humana). A *impossibilidade da transparência* é, neste sentido, uma *condição de possibilidade da existência humana como tal* – não há qualquer existência humana para a qual a transparência seja possível. Esta impossibilidade ontológica da transparência do indivíduo denomina-se – do ponto de vista da linguagem transposta que se emprega na obra de Kierkegaard – de «*pecado hereditário*» («*Arvesynd*»). Evidentemente, não é aqui que pertence, nem o mais remotamente, a consideração do significado e das implicações desta noção. Para o que se pretende, bastam as seguintes indicações: o pecado hereditário 1) é uma falha ontológica da espécie, da qual o indivíduo participa pela sua pertença natural à espécie, de modo que se herda algo para o qual nunca se concorreu; 2) trata-se de uma falha *de origem* (trata-se do “pecado original”, na terminologia latina), isto é, que está inscrita no ser da espécie (e, consequentemente, no ser do indivíduo humano), motivo pelo qual é intransponível, motivo pelo qual a transparência plena não é conquistável. À espécie humana corresponde esta falta de origem que é a herança natural de cada indivíduo.

Em *Ou/Ou*, relaciona-se a condição humana acima indicada (a impossibilidade da transparência) com a impossibilidade de erradicar por completo a melancolia. O sinal na existência (ou pelo menos um dos sinais) de que a transparência não é uma posse do indivíduo humano seria, precisamente, a manutenção de um “resto” de melancolia na vida. Admite-se a possibilidade de cancelar o carácter fundamental da melancolia na existência humana, mas parece haver uma ligação entre a manutenção de umas “sobras” de melancolia e a impossibilidade da transparência para o indivíduo humano. Todavia, à primeira vista não se compreende que é que a melancolia tem que ver com a impossibilidade da transparência. Apresente-se, portanto, algumas (muito breves) indicações sobre a melancolia. Deve ter-se de cada vez em mente que o que interessa de algum modo compreender é o acontecimento da impossibilidade da transparência, não a melancolia enquanto tal. A manutenção da melancolia é tão-só o reflexo existencial (ou um dos reflexos existenciais), sob a forma disposicional, afectiva, daquele obstáculo insuperável, e interessa aqui percebê-la na medida em que conduz a uma melhor

compreensão do significado da própria impossibilidade da transparência enquanto tal.⁹²⁸ O Juiz Wilhelm considera a melancolia como «*histeria do espírito*». Desta forma, a melancolia é uma determinação existencial do espírito quando este está *fora de si* mesmo, quando *não está posto em si* mesmo nem *para si* mesmo, quando *não é interior* a si mesmo, quando é de algum modo (essencial) *excêntrico* e *exterior* a si. A melancolia parece corresponder a um modo de se ser exterior a si mesmo na relação que se tem consigo, a um modo de não se ter a si mesmo no próprio acto de, naturalmente, se ter a si mesmo. Na melancolia, o espírito está a executar um movimento existencialmente centrípeto, isto é, o espírito está presente como a possibilidade para a existência, não está porém dado ao indivíduo como tal (isto é, não está compreendido

⁹²⁸Toma-se, para isso, como único ponto de apoio a seguinte passagem de *Ou/Ou* que em seguida se apresenta. *Ou/Ou, Segunda Parte, SKS 3*, pp. 183-184: «Que é, então, a melancolia [*«Tungsind»*]? É a histeria do espírito. Chega um momento na vida de um homem em que a imediatez como que amadureceu e em que o espírito exige uma forma mais elevada em que se compreenda a si mesmo [*«gribe sig selv»*] como espírito. Enquanto espírito imediato, o homem está ligado [*«hænger...sammen»*] com toda a vida mundana, e agora o espírito como que quer reunir-se para fora dessa diversão [*«samle sig ud af denne Adspredthed»*] e esclarecer-se a si mesmo em si mesmo [*«forklare sig i sig selv»*]. A personalidade quer tornar-se consciente de si na sua validade eterna. Se isso não acontecer, então o movimento paralisa, se ele é obstruído [*«trykkes den tilbage»*], então aparece a melancolia. Pode fazer-se muitas coisas para levar isso ao esquecimento – pode trabalhar-se, pode fazer-se uso de meios mais inocentes que [os de] um Nero – a melancolia permanece aí. Há qualquer coisa de inexplicável na melancolia. Aquele que tem dor ou preocupação, ele sabe por que é que tem dor ou está preocupado. Se se perguntar a um melancólico qual é o motivo que tem para isso, que é que lhe pesa, então ele responderá «não sei, não consigo explicar». Aqui reside a infinitude da melancolia. Esta resposta está totalmente correcta. Pois mal ele saiba isso, então isso é levantado [*«hævet»*], ao passo que a dor em quem está magoado não é levantada por ele saber por que é que está magoado. Mas a melancolia é pecado, é na verdade o pecado *instar omnium*, pois é o pecado de não querer profunda e ardentemente [*«inderligt»*], e isto é uma mãe de todos os pecados. Esta doença – ou melhor, este pecado – é tão comum no nosso tempo, ele é assim aquilo sob o qual gemem [*«sukker under»*] toda a jovem Alemanha e a França. [...] Não tenho problemas em confessar que ser melancólico não é, num certo sentido, um mau sinal, pois ele toca, na generalidade, apenas as naturezas mais dotadas. [...] Mas aquele que quiser ser excelentemente dotado deve aturar que eu ponha sobre ele a responsabilidade de poder também ser mais culpado que outros homens. Se ele o quiser ver correctamente, nisto ele também não verá um empequenecimento da sua personalidade, se isso o quiser ensinar a dobrar-se em verdadeira humildade sob o poder eterno. Mal o movimento tenha acontecido, a melancolia é essencialmente anulada, ao passo que pode bem acontecer ao mesmo indivíduo que a sua vida lhe possa trazer muitas dores e preocupações, e neste sentido sabes tu bem que eu sou o último a recitar a miséria inteligente de que não pode ajudar ficar magoado, que se deve passar por cima das dores [*«slaae Sorgene hen»*]. [...] Mas mesmo o homem em cuja vida o movimento acontece do modo mais tranquilo e pacífico e oportuno conservará contudo sempre um pouco de melancolia; mas isso tem conexão com algo de longe mais profundo, com o pecado original, e está em que nenhum homem pode tornar-se transparente para si mesmo. Pelo contrário, os homens cuja alma não conhece de todo a melancolia são aqueles cuja alma não pressente qualquer metamorfose. [...] pois tu supões, e de facto como muitos médicos, que a melancolia reside do corpóreo, e o que é muito estranho é que os médicos, apesar de tudo, não a consigam remover. Só o espírito é que a pode remover, pois ela reside no espírito e, quando ele se encontra a si mesmo, então desvanecem-se todas as pequenas preocupações, as razões que, para muitos (de acordo com o seu ponto de vista) evocam melancolia, que não se consiga encontrar a si mesmo no mundo, que se tenha vindo mundo simultaneamente tarde e cedo demais, que não se encontre o seu lugar na vida; pois aquele que se possui a si mesmo eternamente, ele não vem ao mundo nem cedo nem tarde demais, e aquele que se tem a si mesmo na sua validade eterna encontra certamente o seu significado nessa vida.» (sublinhados meus).

como espírito ou a possibilidade do espírito não é compreendida enquanto tal). Na melancolia, a adesão imediata e natural ao mundo já está fundamentalmente *perturbada*, já se está afastado do sentido do imediato como plenitude da vida (o indivíduo já não é, de forma alguma, na vida “como um peixe na água”, a vida não é o seu elemento, a vida expulsa-o a cada instante em que o mantém ferreamente presa a ela, etc.). Neste sentido, a melancolia só tem lugar quando já se experimentou a tensão para um esclarecimento da própria vida para além de todas as modalidades de diversão/dispersão de si no exterior de si que a vida oferece, quando já se suspendeu o ou deu “um passo atrás” em relação ao mergulho de si no imediato. Quer dizer: a melancolia pressupõe um recuo em relação à tomada instantânea do imediato como totalidade de sentido existencial. De facto, na melancolia sofre-se já a pressão correspondente à possibilidade do espírito que quer emergir na vida do indivíduo como sua determinação determinante, por assim dizer. No entanto, a melancolia parece não ir para além deste momento de *recuo em relação ao todo naturalmente dado da vida* e do *sofrimento da pressão da possibilidade do espírito*. Vive-se o desenquadramento ontológico, a própria vida é uma infinda terra de ninguém. Por esse motivo, a melancolia pode identificar-se com uma *paralisação*, com uma *obstrução*, com uma *petrificação* do movimento do espírito ou da execução existencial da determinação espiritual. Por outro lado, o recuo em relação à totalidade imediata da vida produz um espaço imenso e indeterminado de um nada que faz doer na existência, corresponde à ferida aberta da própria vida (note-se a própria composição do termo dinamarquês, a qual aponta para o peso anímico comprometido na melancolia, «*Tung-sind*»). Na melancolia, parece estar em causa a relação interior de si a algo de indeterminado e inexplicável, que se mantém escuso ao indivíduo (neste sentido, exterior a ele), mas com o qual o indivíduo tem uma relação de interioridade. Trata-se simultaneamente de uma infinitude que permanece no exterior de si mesmo e de um interior não apropriado. Quer dizer, porque o interior não está apropriado (porque o sujeito não se esclareceu a si mesmo para si mesmo, porque não tem, de si para si mesmo, qualquer explicação de si, porque não se tornou consciente de si na sua validade eterna⁹²⁹, a infinitude permanece no exterior de si). Ora, a permanência fundamental da infinitude no exterior do sujeito não parece senão significar a ausência de transposição real das determinações ideais, de modo que aquilo que poderia tornar-se vida permanece na abertura e suspensão infinitas próprias da possibilidade. Isto não quer dizer que a

⁹²⁹Sobre a *validade eterna do eu*, v. §6, pp. 140 e ss..

infinitude não exista de algum modo para o sujeito melancólico. A infinitude (o momento da idealidade) existe, sim, para o sujeito melancólico, mas apenas ao modo da possibilidade, ou seja, na forma de ausência de contacto com o imediato da vida. De facto, a melancolia sofre a pressão esmagadora da infinitude, mas não tem mãos sobre ela, não a agarra, para dela fazer vida. Por outras palavras: na melancolia, o indivíduo tem uma intensa relação à sua validade eterna, mas a relação de reduplicação desta determinação (a eternidade) permanece excluída da sua relação a si mesmo, mantém-se no exterior de si. É justamente por isso que o movimento do espírito é paralisado: de facto, a melancolia não começa nunca a viver (não começa nunca a apropriar-se da determinação da eternidade, não se dá à tarefa da apropriação, da reduplicação) porque já vê a totalidade da vida como mera possibilidade no exterior da qual se está, irremediavelmente.

Ora, ao mesmo tempo que fala da melancolia, o Juiz Vilhelm fala, igualmente, da possibilidade de cancelamento da melancolia no seu sentido essencial. O cancelamento essencial da melancolia será, no entanto, compatível com a manutenção de um resíduo de melancolia na vida individual. Quer dizer, a melancolia é esvaziada do seu carácter totalizante, isto é, do seu poder conformador da visão da vida. Que é que isto significa? Que é que significa cancelar o funcionamento da melancolia como acontecimento configurador da totalidade da existência? Que é que significa dizer-se que a melancolia pode existir, ainda assim, numa vida humana de que foi expulsa essencialmente, e existir aqui ao modo de um *resíduo*? E que significa dizer que esse resíduo não se pode eliminar?

Em primeiro lugar, a eliminação radical da melancolia tem que ver, justamente, com o facto de o indivíduo se *dobrar sob o poder eterno*, isto é, tem que ver precisamente com a assunção da relação de si à infinitude (ou ao eterno em si) a partir de si mesmo, ou seja, a partir de uma relação de apropriação da validade eterna do eu. Deste modo, a determinação da eternidade é incorporada na vida, faz-se vida, transforma-se numa pressão para a própria existência no seu decorrer e deixa de ser um peso, sob o qual o sujeito se encontra, de uma totalidade que escapa completa e irremediavelmente. Neste sentido, como já se adiantou anteriormente, a erradicação da melancolia corresponde à tarefa da reduplicação, pela qual o indivíduo toma posse de si, interioriza a sua validade eterna, faz desta determinação realidade da sua vida, ou tem uma real relação (não imaginária, não como mera possibilidade) a esta determinação.

Todavia, ainda que o indivíduo tenha expulsado o poder conformador da existência da melancolia, ao dobrar-se sob o poder eterno, nem por isso lhe resulta ter expulsado por completo a melancolia. Permanece sempre «*um pouco de melancolia*». Esta presença da melancolia na vida não é, na realidade, um fenómeno essencial ao rosto da existência do indivíduo; todavia, não se trata também de algo de inessencial ao significado da existência individual, e não é insignificante porque é *inanulável*. Quer dizer, a inanulabilidade da melancolia tem um sentido antropológico determinante (não é algo que aconteça *por acaso*, mas é, antes, um *resíduo* antropológicamente significativo, um despojo que diz algo de fundamental sobre aquilo que significa ser-se humano, sobre o que é existir). Ou seja: a melancolia pode ser “ultrapassada” no seu carácter essencial, mas o «*pouco de melancolia*» que “sobra” e se mantém preso à vida dispõe também de um significado igualmente essencial quanto ao sentido do humano (na sua acepção espiritual).

Dizia-se que «*um pouco de melancolia*» é um fenómeno que se enquadra na ou é compatível com a experiência de *dobrar-se sob o poder eterno*. Ora, isto parece ser coerente com aquilo que se viu anteriormente: *a impossibilidade da transparência*. Ou seja: a determinação «*perante Deus*» não apaga a manutenção de si numa *relação de parcial (e, na realidade, indeterminada) exterioridade* a essa mesma determinação (a qual é a determinação que torna o indivíduo humano transparente para si mesmo, isto é, consciente de si mesmo). De tal forma que dobrar-se sob o poder eterno mantém a opacidade existencial. Se ter-se a si mesmo como tal corresponde, para falar nos termos do «*eu teológico*», a estar «*perante Deus*», e isto de tal modo que Deus em nada é exterior ao sujeito (não é algo diante do qual o sujeito está, como se se tratasse de um objecto mais ou menos conhecido), mas é o próprio sujeito que, por assim dizer, se apropria de Deus, o tem, de sorte que Deus não é senão o próprio âmago da subjectividade do indivíduo – se é assim, então não se está nunca «*perante Deus*».⁹³⁰ Poderia dizer-se, noutros termos, que até o «*eu teológico*» é, até certo ponto, *histórico*

⁹³⁰NB33:54, SKS 26, p. 301: «Nenhum religioso, nem o mais puro, é subjectividade de tal modo límpida [*«luttret»*], purificada em ser uma coisa só com o querer como Deus quer, de modo que não haja qualquer resíduo da sua subjectividade original, qualquer coisa de ainda não completamente impregnado, qualquer coisa de ainda não conquistado, qualquer coisa de talvez ainda não realmente descoberto de uma vez por todas na profundidade da alma: daí vêm as reacções.» O «*religioso*» toma-se aqui como o «*eu teológico*». Ou/Ou, *Segunda Parte*, SKS 3, p. 158: «Em todo o homem há algo que até um certo ponto o impede de se tornar completamente transparente para si mesmo; mas este pode ser o caso em tão elevado grau, ele pode estar tão inexplicavelmente [*«uforklarligt»*] entretecido com as relações da vida que residem para lá de si mesmo, que quase não se consiga revelar a si mesmo [...].»

(está até um certo grau fora de si mesmo). Neste sentido, há, também no «*eu teológico*», sempre algo de paralisação, de obstrução, de petrificação do movimento do espírito – isto é, há sempre um qualquer impedimento à transparência. Consequentemente, nem mesmo a determinação propriamente antropológica, que, segundo parece, constitui o humano enquanto tal (a determinação do espírito, do estar «*perante Deus*», ou da transparência) confere a determinação propriamente antropológica ao indivíduo humano, por assim dizer. E isto acontece porque o indivíduo humano não parece ser *facticamente* capaz de se apropriar completamente (absolutamente) dessa determinação, quer dizer, isto acontece porque o movimento da reduplicação da eternidade no eu é sempre imperfeito (fica sempre “algo” do lado de fora, algo de real por determinar em consonância com a validade eterna do eu, ou o eterno não permeia nunca absolutamente a vida do indivíduo humano). Ora, isto parece significar, por fim, que o indivíduo falta sempre à sua determinação em sentido próprio (isto é, parece significar que o indivíduo nunca se constitui como *espírito*, ou – o que é o mesmo – enquanto consciência plena de si, transparência, momento de perfeita reduplicação). Por sua vez, esta impossibilidade tem, aparentemente, que ver com o pecado hereditário/original:⁹³¹ quer dizer, e como já se notou anteriormente, esta impossibilidade da transparência (esta falha constitutiva no próprio acto de o si mesmo se conquistar para si mesmo enquanto quem é) não é fortuita, mas é um acontecimento próprio da espécie, um *resultado* da pertença do indivíduo a ela. Desta forma, se «*um pouco de melancolia*» tem um condicionamento na espécie, então esse sinal da pertença à espécie é indicativo da obscuridade que sempre nos assiste e um efeito secundário de se estar vivo.

Viu-se que o indivíduo se conserva sempre numa relação de alguma exterioridade em relação a si mesmo (ou que ele é sempre um pouco histérico, um pouco *excêntrico*), que, ao ter-se a si mesmo «*perante Deus*», está também, de algum modo (no sentido interior, não objectivo), *de costas voltadas* para isso mesmo diante do qual (no sentido interior, não objectivo) em cada instante está. A resistência à transparência é interior, bem como a pressão para a aquisição dela. Desta forma, a situação do indivíduo humano é *radicalmente ambígua*: há uma relação que pede para ser constituída, de modo a que o indivíduo se tenha a si mesmo como quem é, mas que

⁹³¹Cf. N. J. CAPPELØRN, “Spleen Essentially Canceled – Yet a Little Spleen Retained”, in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 129-146.

não tem possibilidade de ser constituída ou de ser levada a termo. E isto corresponde, precisamente, à *incerteza de si*, isto é, ao acontecimento de um defeito na produção da interioridade ou a uma falha na posição da interioridade (à carência da apropriação de si por si mesmo). Falta certeza (que é acção) em relação à determinação da própria vida, ou está por concretizar, em grau por determinar, a apropriação da própria originalidade, a adequação de si a si mesmo, a plena conformidade de si consigo, o contacto consigo mesmo de modo decisivo, infalível, “fechado”, acabado. De facto, o indivíduo não se encontra nunca no ter-já-caído completamente em si. Há sempre algo (ou muito, ou quase tudo) de ausência de interioridade, de incerteza de si. Ora, este defeito na apropriação de si mesmo (em ser-se completamente interior a si mesmo, em existir totalmente em virtude da certeza de si) é uma forma de designar falhas na constituição existencial da determinação espiritual. O indivíduo vive num “lusco-fusco” existencial. Este carácter pardo da existência é um dado da consciência, para dizê-lo de alguma forma: quer dizer, o indivíduo tem consciência de não ter consciência, sabe que não sabe mesmo em que pé se encontra no que diz respeito à determinação «*perante Deus*», que o constitui enquanto tal. «*Perante Deus*» é, por conseguinte, a luz nas trevas da vida, a relação de consciência a uma vida de cujo sentido total não se é consciente (porque não se sabe, nela, “onde” se está e, nesse sentido, não se sabe realmente quem se está a ser).

No entanto, justamente porque há ambiguidade existencial, o indivíduo não é, sem mais, marcado pelo necessário colapso da constituição adequada de si a si mesmo. A situação de ambiguidade existencial acima indicada aponta, simultaneamente, para o carácter de *estar-a-caminho* da vida, isto é, para o facto de *eu* ainda estar em causa nela e de nela ainda haver *para mim* a possibilidade de constituição de mim enquanto tal. É certo que este *estar-a-caminho* é *cego* (nunca se sabe onde de facto se está, como ficou indicado, e pode até estar a falhar-se o caminho quando se julga estar a trilhá-lo). Todavia, não deixa por isso de ser realmente possível um movimento *em direcção* à transparência, *em ordem* à determinação espiritual de si. Se não se está nunca na situação de ter, de uma vez por todas, caído em si mesmo, de ter a determinação «*perante Deus*» a permear tudo da existência, de tal modo que esta determinação se transformasse no próprio conteúdo da subjectividade individual enquanto totalidade, tal não significa que apenas *nada* esteja ao alcance do indivíduo «*perante Deus*». Não é, também, isso que parece estar em causa na obra de Kierkegaard. Pelo contrário, aquilo

que de cada vez se encontra disponível para si é a *abertura da existência* enquanto tal, é a *possibilidade da metamorfose de si* nela, de tal modo que, se não há nada de adquirido, há tudo por adquirir. Quer dizer, a relação «*perante Deus*», a relação de transparência ou a determinação espiritual de si pode constituir-se – constitui-se – existencialmente como *tarefa*, como «*medida*» para a condução da vida em cada instante. O sujeito humano constitui-se a si mesmo como tal por meio da apropriação do estar «*perante Deus*», por meio da repetição constante desta relação, e é neste esforço de transparência que o indivíduo erradica, em cada caso, o desespero e se constitui a si mesmo de acordo com a sua determinação espiritual. Ou seja, a constituição da determinação espiritual (ou a relação «*perante Deus*», ou a transparência) só é possível como *tarefa* da vida, mas nunca como adquirido dela. Mas, enquanto tarefa, é realmente possível.⁹³²

⁹³² Anti-Climacus afirma, em *A Doença para a Morte*, a raridade do estado de não-desespero (de erradicação dele) na vida humana. Além disso, Anti-Climacus afirma igualmente que todo aquele que não seja «*um verdadeiro cristão*» estará «*um pouco no desespero*»: só o «*totalmente*» cristão terá erradicado o desespero. *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 138: «E em qualquer caso não existiu nenhum homem nem existe fora do Cristianismo que não esteja em desespero; e, no Cristianismo, não há nenhum [que o esteja], a não ser que não seja um verdadeiro cristão; e na medida em que não o é totalmente, ele está, todavia, um pouco no desespero.» Tudo nesta obra parece indicar que o estar «*perante Deus*» é uma relação que se constitui no ser-se cristão ou no interior do cristianismo. Basta considerar o *Prefácio* desta obra, pp. 117-118.

CONCLUSÃO

§16.

Apanhado do percurso da tese; o que se apurou. Conclusão do apanhado: qual é, então, a diferença entre «espírito» e a «consciência infeliz» hegeliana? A constituição objectiva e a constituição subjectiva do si mesmo. A originalidade da compreensão “kierkegaardiana”. A impossibilidade de excluir fenomenologicamente a possibilidade da desolação («Trøsteløshed»); a desolação como possibilidade aquém da «consciência infeliz».

O termo «espírito» está, à partida, “ensopado” de ambiguidade, ao mesmo tempo que se integra numa história específica, a qual envolve um “desenvolvimento”, por assim dizer, da compreensão (nesse sentido, indicou-se, na introdução ao presente trabalho, que há uma história – ou várias histórias – do espírito). Mesmo na obra de Kierkegaard, o termo não ocorre sempre como designação técnica. Tal como é definida no início de *A Doença para a Morte*,⁹³³ a determinação antropológica espiritual inclui uma possibilidade de interpretação do humano que se afasta terminantemente da compreensão espontânea e imediata que cada indivíduo traz naturalmente consigo. Por meio desta interpretação, abre-se também o âmbito de uma possibilidade segundo a qual o reconhecimento imediato do indivíduo de si mesmo (seja esse aquele que, em cada caso e para cada um, for) está a excluir a noção de si mesmo do indivíduo, está a impossibilitar a emergência da compreensão, para o indivíduo, sobre quem é, afinal, em sentido próprio.

Na parte I, procurou esclarecer-se o significado *sintético* do indivíduo humano. A pergunta orientadora de todo este texto é a seguinte: que é que se quer dizer quando se afirma que o indivíduo humano (o «eu») é uma «síntese»? Tomando como ponto de partida a definição de «espírito» (ou do «eu») do início de *A Doença para a Morte*, dedicou-se o §4 à tentativa de esclarecimento do significado do humano como *relação*. Aqui, viu-se como o acontecimento humano é radicalmente dialéctico, como o indivíduo é como que naturalmente bifronte, uma vez que existe, a cada momento, em

⁹³³SKS 11, p. 129.

dois modos de ser heterogêneos: a isto correspondem a determinação psíquica e a determinação física. O humano é, de facto, o feixe originário em que estes dois momentos se cruzam. Não se deve, no entanto, interpretar estas duas determinações ao modo ôntico, como se nelas se tratasse de dois momentos *objectivos* do ser do humano. Diferentemente, sublinhou-se como “corpo” e “alma” não pertencem ao domínio da objectividade, mas são, antes, momentos originalmente constituintes da perspectiva. De facto, a compreensão ôntica das determinações física e psíquica anula aquilo que é próprio da perspectiva: a *contradição* – e, consequentemente, a permanente oposição existencial que a contradição (a qual é irreduzível) instantaneamente convoca na vida individual. O momento “físico” do ponto de vista identificou-se com a determinação do *desejo*, da *sensibilidade*, da *afecção* – em suma: está em causa nele a prisão imediata à vida. O momento “psíquico” identificou-se com a determinação do *sentido*, do *entendimento*, da *forma*, da *liberdade*. Quanto ao momento “físico”, procurou ver-se em que medida se pode dizer que ele corresponde à pura imediatez, à constrição real do indivíduo à vida “bruta”. Este momento, considerado “por si”, está aquém da consciência de si – é, justamente, o momento de não-consciência. Quanto a este momento, procurou ver-se nele o seguinte: como *a)* a afecção está constituída como desejo e *b)* como o erótico-musical pode ser considerado o momento mais próximo do imediato da vida. A vida imediata é a perturbação do desejo; imediatamente, o indivíduo é desejo, o qual toma o indivíduo e reclama ser satisfeito em ordem à reposição do «*prazer da vida*». Inere à vida como desejo a característica do anonimato, que se prende com a não-fixação a um objecto específico e com a multiplicidade indeterminada de objectos possíveis como objectos de desejo, e que não corresponde senão às transformações imediatas do momento imediato da vida. O momento vital do desejo parece não poder exprimir-se senão por meio da música, a qual é, nesse sentido, a «*voz da carne*», e que é, de acordo com *Ou/Ou*, encarnada por *Don Juan*. De facto, *Don Juan* é a ideia de sensualidade ou a «*genialidade sensual*», a ideia do presente absoluto do desejo que soa, a ideia do desejo como acontecimento musical do ponto de vista existencial. Ao contrário da constrição da “determinação” corpórea, a determinação ideal do ponto de vista corresponde ao momento da sua liberdade. Notou-se como esta determinação é omnipresente na vida individual, isto é, como a vida do indivíduo humano está a ser constantemente permeada por momentos ideais, de tal modo que tudo aquilo que *há* para ela é *por referência* a um momento ideal. Por sua vez, à linguagem compete-lhe ser, justamente, a expressão deste momento da idealidade

do ponto de vista, de tal modo que está fora das suas possibilidades restituir o imediato no seu acontecimento imediato (a linguagem é, precisamente, heterogénea relativamente ao momento imediato), sendo o imediato, em relação à linguagem, o momento de cada vez pressuposto, o qual está nas suas “costas”. Isto tem que ver com a *mudez* intrínseca ao imediato da vida. Procurou ver-se como a *música* é, justamente, a expressão possível desta pressuposição imediata da vida. A dupla composição existencial do humano, com dois momentos em contraposição fáctica natural, abre caminho à compreensão do indivíduo humano como princípio de contradição “em carne e osso”, por assim dizer. De facto, a relação momento imediato – momento ideal, corpo – alma, físico – psíquico, afecção – linguagem está sempre já dada, existe numa unidade (a «*unidade negativa*»). Na forma de constituição originária desta unidade reside a possibilidade do *choque*, para o indivíduo, das determinações ou momentos originários do humano (a possibilidade da contradição), cuja consciência está adormecida para o sujeito, numa primeira etapa da sua existência ou do seu desenvolvimento espiritual. Este é o momento da inocência, em que parece viver-se em puro acordo de si consigo, envolvido por um “sim” à vida que não corresponde senão à natural e não-por-si-mesmo-forjada adesão a ela. Todavia, mesmo neste momento há uma insinuação do poder perturbador inerente à própria existência, um pressentimento do desacordo sempre latente no fundo da vida: assim, o momento da inocência é, concomitantemente, o momento da angústia. Neste sentido, a situação psicossomática natural é angústia. Procurou indicar-se como, precisamente por isto, a situação psicossomática natural é já a *possibilidade do espírito*: a angústia corresponde ao contacto natural das determinações em oposição no momento do adormecimento do espírito. A unidade psicossomática natural é, consequentemente, a possibilidade do espírito no humano. Viu-se como o indivíduo pode acordar para o reconhecimento da sua situação, isto é, como o espírito adormecido (ou o «*primeiro eu*») pode despertar para a profundidade de si mesmo (o «*eu mais profundo*») por meio da relação de consciência de si a si mesmo. Procurou, além disso, explicitar-se como uma ocorrência deste género corresponde a uma alteração do regime categorial de instalação do indivíduo na existência. Por aqui se pode ver como a possibilidade da relação mais profunda do indivíduo à relação que ele é, natural e imediatamente, já se encontra no indivíduo como possibilidade de si. Esta relação do indivíduo ao seu si mesmo natural tem que ser efectivada – isto é, posta – por si. Contudo, a natureza da própria relação originária (isto é, a natureza da «*unidade negativa*») não está nas mãos

do indivíduo, não é “geneticamente” determinada pelo sujeito. É-se, nesse sentido, imediatamente posto por um *terceiro* (seja esse terceiro aquele que for).

No §5, procurou explicitar-se melhor a radicação existencial do princípio de contradição. A este respeito, procurou ver-se como a expressão existencial da *contradição* imediato-ideal/realidade-idealidade é o próprio acontecimento da consciência do indivíduo humano, a qual *trai* a colisão existencial entre ambos os momentos constitutivos do ponto de vista. Neste sentido, a contradição é a própria determinação do indivíduo humano como tal. No entanto, habitualmente não se dá conta desta contradição (isto é, habitualmente não há consciência), visto que os momentos imediato-ideal coexistem sem contacto expresso entre si do ponto de vista da consciência individual (e não do ponto de vista da constituição do natural humano como unidade imediata entre momento imediato e momento ideal). O *contacto*, do ponto de vista da consciência, das determinações corresponde à produção, por parte do indivíduo, de uma relação à relação natural que deste sempre já é. A produção de uma relação à relação que naturalmente se é não corresponde a um acrescento artificial e optativo, por meio do qual o indivíduo se tornaria uma pessoa “melhor”, de “mais valor”, “mais humana”. Não é assim, porque a «*relação à relação*» não se caracteriza, de todo, por ser um vínculo de exterioridade. Na sequência desta forma de compreensão, e por oposição a ela, introduziu-se a noção de educação ou formação («*Dannelse*»). Sob esta noção, quando empregue no seu sentido técnico na obra de Kierkegaard, está uma concepção do humano como convocado ao cumprimento de si: educação ou formação correspondem, então, à formação do carácter, a uma transformação a partir do interior. A «*relação à relação*» que se é passa, assim, pela formação da relação à existência. Neste contexto, apontaram-se modos de constituição de si que são meras modalidades do desenvolvimento natural das possibilidades da «unidade negativa», sem qualquer alteração categorial (isto é, sem qualquer introdução de uma «*relação à relação*»). Neste âmbito, indicou-se a instabilidade natural estrutural à unidade negativa e o modo de relação natural dos momentos fenomenológicos originários à unidade negativa, procurando explicitar-se também em que sentido se pode dizer que o indivíduo é, precisamente por motivo da sua imediata relação natural consigo, um *hipócrita nato*. Na «*relação à relação*» está, justamente, em causa a possibilidade da destruição do significado decidido da relação natural do indivíduo a si mesmo, relação esta que faz do indivíduo naturalmente hipócrita. A este respeito, salientou-se a noção técnica de

afecção e procuraram explicitar-se algumas das suas formas, com o intuito de pôr a descoberto modos de relação a si que não consistem numa ultrapassagem da hipocrisia natural, mas antes correspondem, até ao mais elevado grau, ao *fingimento do eu* diante de si mesmo. A *afecção natural*, este transtorno primário do si, é aquilo mesmo que a «relação à relação» pretende eliminar. Esta eliminação é, concomitantemente, a possibilidade de constituição espiritual do si mesmo. Neste sentido, a «relação à relação» constitui um «terceiro» momento da relação a si, isto é, constitui uma forma de relação a si mesmo posta por si, a partir do si próprio, do eu (por isso é também designado como «terceiro positivo»), o acontecimento humano em que o si mesmo se relaciona consigo a partir de si mesmo. Estranhamente, pode, no entanto, haver «relação à relação» na ausência da posição dessa «relação à relação»; quer dizer, esta relação a si pode manter-se como possibilidade, mas ser constantemente negada (a isto corresponde o fenómeno do desespero). Nesse sentido, a «relação à relação» pode estar presente (enquanto negação, supressão de si) e não ser posta (isto é, não constituir «eu», «espírito»). Ainda no caso em que é realmente posta a partir de si mesmo, a «relação à relação» só constitui o indivíduo humano na sua determinação espiritual na medida em que é *derivada*: quer dizer, o indivíduo põe, a partir de si, a «relação à relação», mas sobre a consistência ou natureza desta relação o sujeito não pode decidir, isto é, a «relação à relação» é, ao ser posta, simultaneamente não-arbitrária e recebida.

Procurou, finalmente (§6), esclarecer-se a que é que corresponde, afinal, o humano enquanto «*síntese*». A compreensão da estrutura naturalmente sintética do humano passa pela consideração das várias desformalizações que o par originário corpo-alma admite: finitude e infinitude, temporal e eterno, possibilidade e necessidade. Procurou ver-se cada um dos elementos destes pares como sobredeterminações da síntese que primariamente se é. O humano é, de um só golpe, todos estes aspectos: a finitude objectiva e a infinitude do sentido, a constrição do tempo e o requerimento da validade absoluta do eu sobre a totalidade do que há, a incontornabilidade do necessário e o espaço de liberdade que se abre na possibilidade.

Na parte II, procurou explicitar-se o modo natural de instalação do indivíduo na existência e o significado mais radical desta forma de habitação imediata da vida como sendo, sem mais, desespero. Ou seja: a síntese natural que o indivíduo humano é não é senão desespero, a vida natural é um acontecimento de desespero. Começou por procurar analisar-se a espontaneidade do curso vital (§7). Procurou levar-se à

consideração da existência algo daquilo que ficou apurado na parte I do presente trabalho: que há uma constituição natural do humano e que há, igualmente, um regime de sentido em que o indivíduo humano naturalmente se encontra. A combinatória entre regime de sentido e consistência/complexidade da constituição natural do humano possibilitam várias figuras da vida, as quais, no entanto, ancoram na mesma raiz categorial. Quer dizer, o *ser* da vida natural já está “essencialmente” determinado, não só no que diz respeito à sua estrutura constitutiva (algo que parece mais ou menos óbvio), mas também na forma básica ou fundamental de imersão do indivíduo na existência. De facto, como se viu, à vida natural inere uma estrutura categorial ou um regime de sentido. Este regime de sentido denomina-se de *estético*: na realidade, este regime é determinado pelo *ser da vida*, isto é, pela afecção e pela disposição como forças motrizes do aviamento vital do sujeito. Aí, o sujeito está disposto pelo «ser da vida», com os seus momentos de afecção (positivos ou negativos, isto é, de prazer ou de dor), com as transformações imediatas subjectivas (o carácter disposicional do «ser da vida»), com a aplicação do ser natural e imediato do sujeito à execução da existência (a determinação «talento»). O «ser da vida» permanece, para o indivíduo do regime de sentido estético, no *ângulo cego* da sua consideração da vida: de facto, o sentido dos seus pressupostos ou daquilo em que a vida estética assenta está resolutamente, dogmaticamente decidido à partida, está assente com total consentimento por parte do sujeito que nele vive. Depois da consideração dos momentos fenomenológicos que compõem o «ser da vida» (o prazer/dor, a disposição, o talento), fica sem se compreender o motivo pelo qual se pode afirmar que a existência natural possa ser uma *doença* e possa ser apelidada de *desespero*: afinal, a existência natural é, justamente, aquilo que é suposto que seja, é precisamente aquilo que *é*, para usar formulações toscas. A este respeito, a análise da disposição parece ter fornecido algumas pistas: de facto, o domínio da existência natural pela disposição faz que nela apareçam os traços do desequilíbrio (do desespero) que nela vive – o indivíduo que está sob o seu feitiço é um saltimbanco dos “estados de espírito”, por mais profundos que sejam ou aparentem ser. Isto observa-se eminentemente na consideração da morte sob o olhar natural da disposição. Procurou explicitar-se como a existência natural está sempre sujeita a – não está nunca imune ao – colapso, pelo que a possibilidade de ela mesma ser uma doença (que se denominará de desespero) também não pode nunca ser posta de parte. De facto, a vida estética é uma promessa que não garante preenchimento (e que, pelo menos para alguns sujeitos, se manifesta no seu esvaziamento, na sua fraude, na sua bancarrota

total). Devido à possibilidade da *desproporção* entre aquilo que a vida pede e aquilo que ela dá, pode dizer-se (no mínimo) que não é de excluir que nela esteja em causa um desequilíbrio natural, uma doença. Ora, esta possibilidade, porque não pode ser nunca eliminada, foi considerada como sendo a realidade que está por detrás de ou que subjaz ao lustro da vida imediata. Foi a partir deste pressuposto que se prosseguiu a investigação.

No §8, procedeu-se à tentativa de compreensão daquilo que seja o desespero enquanto possibilidade existencial. Procurou ver-se por que é que se diz do desespero que é uma *doença*, por que é que é uma doença *para a morte*, como é que pode dar-se a situação de uma doença para a morte *não produzir a morte* (como é que pode acontecer que não se morra dessa doença). Para isto, recorreu-se a algo daquilo que já havia sido apurado na parte I: a tese segundo a qual o indivíduo é o *princípio de contradição* “*em carne e osso*”. De facto, a possibilidade do desespero radica no próprio facto de o indivíduo humano ser uma *síntese* natural composta de dois momentos fenomenológicos em tensão de oposição: é, justamente, isso que se afirma quando, no célebre parágrafo de Anti-Climacus,⁹³⁴ se afirma que o humano *é e não é* «*eu*», «*espírito*». Que o indivíduo humano seja e não seja a mesma coisa, que seja exactamente isso mesmo (que é e não é, simultaneamente, quem é) é a sua doença. O indivíduo vive, instantemente, a partir de uma contradição – e, ainda assim, mantém-se na existência. A contradição é a possibilidade do desespero. A doença que, porém, é o ser da contradição é «*para a morte*»: a doença é «*para a morte*», não porque conduza à morte natural, como se viu, mas porque corresponde a uma destruição completa da vida individual vivida como acontecimento subjectivo. O indivíduo vive, instantemente, a partir de uma contradição – e, ainda assim, mantém-se na existência. Isto parece ter que ver com o facto de o desespero pertencer ao âmbito do sentido e não à própria existência fáctica do indivíduo: de facto, a doença do desespero não é uma doença no sentido habitual do termo, mas consiste antes numa perturbação radical do sentido. A possibilidade do desespero é a de o sentido da vida humana estar, à partida, perturbado (a isso corresponde a existência como contradição). No desespero está em causa uma categorização da vida (portanto, trata-se nele de um acontecimento de sentido), segundo a qual o significado da contradição que naturalmente se é é, precisamente, desespero. Para dizer de forma mais precisa: a contradição que *se é* só é vista como tal (no seu

⁹³⁴ *A Doença para a Morte*, SKS 11, p. 129.

carácter doentio, enquanto uma impossibilidade que é real – a de se ser e não se ser ao mesmo tempo a mesma coisa) quando a categorização do estado em que se está corresponde ao desespero. Finalmente, procurou ver-se como a possibilidade do desespero é, estranhamente, uma *vantagem ontológica*; de facto, também isto radica no facto da síntese que naturalmente se é: se se é, naturalmente, a possibilidade do desespero (se se é contradição), esta possibilidade é, concomitantemente, a possibilidade do espírito. O indivíduo humano tem, assim, em mãos, com o dado da sua vida, uma *possibilidade intrinsecamente ambígua*, cuja realização se dá sempre em regime de alternativa: ou actualizar a possibilidade de si como desespero ou actualizar a possibilidade de si enquanto «espírito». No entanto, a realidade do desespero (e não a sua possibilidade) é a eliminação da possibilidade da constituição de si mesmo enquanto tal (enquanto «eu»), isto é, é a erradicação da determinação espiritual como origem de significado existencial.

Em seguida (§9), procurou ver-se como é que o acontecimento do desespero se reflecte em alguns aspectos (finitude, infinitude, possibilidade, necessidade) de cada um dos momentos da síntese. Quer dizer, procurou ver-se, aliás na sequência do próprio percurso de *A Doença para a Morte*, o modo como a possibilidade do desespero está existencialmente alojada no indivíduo, como é que ela se torna aí visível (ou, pelo menos, como se torna conceptualmente justificável, por assim dizer). Devido à estrutura sintética do indivíduo humano, esta forma de explicitação comporta sempre, porém, algum grau de abstracção; além disso, devido ao acontecimento da síntese não é, também, exequível a extracção de apenas um momento de cada par dialéctico para “fazê-lo viver”, por assim dizer, apenas a partir de si, isto é, sem fazer referência ao seu oposto directo. Quanto ao *desespero da infinitude*, sublinhou-se que nele está em causa um acontecimento de megalomania ontológica, no sentido de se investir a vida na sua totalidade para ser o superlativo de si mesmo no horizonte do seu pequeno mundo. Esta forma de desespero consiste na perseguição de uma idealização de si que se encontra aquém da mais profunda compreensão de si – e que falha, portanto, o «eu»; esta forma de desespero consiste na negligência de que se é também radicação, finitude. O modo de funcionamento das capacidades do indivíduo denuncia a perturbação segundo a qual a representação de si é fundamentalmente imaginária: toma-se o sentimento como o efectivo contacto com a realidade, o conhecimento mantém a aversão ao auto-conhecimento, a vontade projecta-se de cada vez para lá da insistência da realidade.

Procurou ver-se como o *desespero da finitude* prende o indivíduo a uma tese de natureza sobre si mesmo que põe de parte a consideração do momento infinito da sua constituição, reconduzindo, sobretudo através da posição de «os outros» como fonte produtora do sentido vital, a totalidade da vida ao “chão” da necessidade e fazendo do indivíduo um escravo da noção que faz de si unicamente em virtude do próprio peso que concede ao momento finito da determinação de si. Em *desespero da possibilidade*, a determinação da situação encontra-se suspensa, correspondendo a uma fuga à própria facticidade individual (por meio da geração de múltiplos fantasmas da possibilidade), a qual deixa de ser o ponto de partida e o apoio da execução da vida; o indivíduo exaure a vida na possibilidade que consiste na reflexão de si na possibilidade e é ele mesmo, nesse sentido, uma miragem. Finalmente, o *desespero da necessidade* corresponde a uma “inarticulação” da vida, a uma surdez para o momento da possibilidade de si e, por conseguinte, à ausência de tradução existencial, de “desdobragem” do possível para si, algo que torna a vida impronunciável, sob as duas formas do fatalismo-determinismo e da trivialidade-filistinismo. Estas formas de desespero ilustram formas fundamentais de perturbação dos momentos da síntese, em vários dos seus aspectos.

No entanto, a consideração das formas de desespero na sua relação à síntese não dizia ainda nada da própria relação do sujeito consigo mesmo no caso em que se encontre na situação do desespero. Nesse sentido, tornou-se indispensável (para seguir o próprio percurso de Anti-Climacus) a consideração do desespero do ponto de vista da consciência. Esta consideração teve como ponto prévio a consideração do carácter universal do desespero (§10). Procurou ver-se em que sentido se pode afirmar que o desespero não só é uma possibilidade, como é a realidade da espécie humana (e, nesse sentido, possui carácter genérico, universal). Esta tese é completamente a inversa do ponto de vista natural, para o qual o desespero é, de facto, uma raridade; porém, a tese natural assenta na pressuposição do acesso ilimitado do indivíduo a si mesmo e na identificação entre situação e consciência da situação. A possibilidade da universalidade do desespero abre a possibilidade de uma fissura radical entre situação e consciência e permite que rompa, consequentemente, a suspeita de que o desespero é o “local” em que todos se encontram. Quer dizer, a inconsciência do desespero é uma forma de desespero. Não é possível compreender a possibilidade do desespero inconsciente sem recorrer à estrutura sintética do humano e à existência de si como contradição. De facto, o desespero é, como se viu, um acontecimento da síntese (e, consequentemente, da

contradição que a síntese é). Por sua vez, em sentido estrito, o desespero é uma determinação da consciência, isto é, o desespero envolve a posição *para si* da contradição, isto é, o desespero é uma determinação eminentemente posta para o si por si, a partir de si. A possibilidade do desespero inconsciente tem as suas raízes na heterogeneidade constitutiva ao humano: o humano é uma contradição *em si*, mas daí não se segue que ele seja *para si* uma contradição, isto é, não advém disso que se tenha consciência de si mesmo. A tendência genérica do humano é para viver em categorias diferentes daquelas em que pensa, de tal modo que determinações imediatas e ideais não entram em colisão, pelo que não há consciência (quer dizer, não há troca ou comércio, não há choque de determinações). Ora, a consciência é um acontecimento da unidade dos opostos (isto é, da síntese enquanto contradição); por sua vez, o desespero é um acontecimento de perturbação na própria síntese enquanto contradição (motivo pelo qual pode assumir diferentes figuras, em função do desequilíbrio de cada momento da síntese). No entanto, no momento da inconsciência, a oposição dos momentos da síntese não se faz notar porque não há, justamente, enfrentamento das determinações (o indivíduo vive em adormecimento do espírito, é naturalmente hipócrita). Conceptualmente, o desespero inconsciente é, portanto, justificável. Todavia, existencialmente – isto é, *para o sujeito* – o desespero só existe mediante a consciência, isto é, mediante a decisão da posição do enfrentamento das determinações. Em suma: o desespero inconsciente que é, *em si*, uma possibilidade conceptual, só existe para o indivíduo como desespero consciente. Para o sujeito, o desespero é sempre consciente, isto é, o desespero só existe *para si* mediante a decisão de desesperar, ou seja, por intermédio da escolha do desespero. O *para si* do desespero é passível de diversas gradações, de acordo com o grau de consciência de si e em função da orientação da vontade (§11). Mais uma vez, a possibilidade de diversas gradações do desespero está alojada na consciência de si como contradição: quanto mais intensa a consciência de si, maior a consciência do choque entre as determinações, e mais aguda a consciência da sua situação como desespero. É também neste momento que se introduz o terceiro par dialéctico que sobredetermina a estrutura sintética do humano e que parecia ter ficado perdido na anterior consideração do desespero: o par dialéctico temporal–eterno. De facto, a consciência de si está intrinsecamente relacionada com o reconhecimento da validade eterna do eu. Neste sentido, as formas de desespero que se procuraram considerar neste parágrafo são *figuras da rejeição do eterno*. O primeiro momento do desespero consciente, o «*desespero da fraqueza*», corresponde à prisão à

substancialidade. Na modalidade de «*desespero sobre o terreno ou sobre algo de terreno*», procurou ver-se como estava em causa, em primeiro lugar, um processo de *total identificação de si próprio com uma região do mundo*. Neste momento, não há consciência do eterno para si, pelo que não há, propriamente, consciência de si; é-se disposto para a vida pelo mundo, como que numa aparentemente total passividade; a notificação do desespero é inautêntica, uma vez que há um deslocamento fundamental na identificação da raiz existencial do desespero, algo que é promovido pela inconsciência de si (há uma consciência de desespero deturpada, pelo que não há consciência de si). Um momento reflexivo deste tipo de desespero ou já tomou a direcção do interior, embora o indivíduo continue a relacionar-se consigo essencialmente ao modo da exterioridade, ou pode consistir numa manobra de diversão de si mesmo, ao modo de uma reflexão sem eu (em qualquer caso, não se corta fundamentalmente com a ilusão produzida na imediatez). O indivíduo reflexivo do imediato, embora desespere da vida imediata, permanece no imediato da vida. Em segundo lugar, a possibilidade de amplificação do desespero regional ao ponto da sua transformação em desespero pelo todo do terreno reside na precedência ontológica da totalidade do terreno sobre as suas ocorrências específicas. A modalidade de «*desespero do eterno ou sobre si mesmo*» corresponde ao sentido mais profundo do desespero da totalidade do horizonte-mundo. Procurou analisar-se como este momento do desespero manifesta que a determinação do desespero (também nas figuras anteriores da escala) é *invariável*: o desespero é *da eternidade*. A progressão na consciência de si consiste em que o indivíduo desespera por ter caído em desespero; todavia, a percepção do *fundamento* do desespero está bloqueada por meio de uma não-identificação de si mesmo do eu com aquilo de que essencialmente desespera (isto é, o eterno). Na “última” etapa da consciência de si, o eu é a *origem e o ponto de incidência do desespero*; esta consideração conduziu à tentativa de descrição do fenómeno do *fechamento* («*Indesluttethed*») como doença auto-induzida que, em sentido eminente, infecta a relação do eu a si mesmo. Ao passo que o desespero da fraqueza aparenta ser uma manobra de fuga a si, a etapa seguinte da consciência do desespero (o «*desespero do desafio: querer ser si próprio*») consiste numa tentativa de se tomar a si mesmo em mãos, a ponto de querer ser-se o próprio a estabelecer as condições de possibilidade da própria existência enquanto tal (algo que é, também, uma fuga a si mesmo). A qualificação fundamental desta etapa da consciência é a acção, a qual é acompanhada da consciência de si na sua validade eterna: quer-se ser o seu próprio criador, ser o

instaurador da ordem do ser e do tornar-se, como origem das determinações de bem/verdade para si. Neste ponto da consciência, o desespero e a consciência da própria situação como desespero é máxima, tanto quanto isso é possível ao indivíduo. No entanto, a agudíssima consciência de si como contradição, porque acontece conjuntamente com a revolta contra a «potência que nos pôs» – reclama um novo ser, uma existência, em moldes alternativos, que se quer pôr unicamente a partir de si mesma – carece completamente de transparência. Por conseguinte, este momento da consciência é *ambíguo*, a própria consciência é um equívoco. A possibilidade da transparência é, por assim dizer, motivada pelo desespero, e isto no máximo grau que é possível à existência humana individual. Porque não pode, em absoluto, ter a si mesmo a relação que bem entender, o indivíduo vê-se como uma *gralha* do texto da vida e grita a sua condição, pelo que este momento não pode senão desaguar no absoluto ódio pela vida e na compreensão de si como instanciação do *escárnio* contra toda a existência.

Depois de passadas em revista as várias etapas da consciência de si, verifica-se que nem o mais elevado grau de consciência de si corresponde, por si mesmo, à erradicação do desespero, identificando-se, antes, com a sua exponenciação máxima (porque, justamente, falta a transparência em sentido estrito). Em alternativa, procurou desenhar-se, na parte III da presente dissertação, a possibilidade de um «*eu*» que, sendo movido pela consciência de si, não é no entanto existencialmente arrastado pelo desespero: trata-se, precisamente, da possibilidade do «*espírito*». Deste modo, no §12 procurou considerar-se um aspecto da determinação espiritual: «o indivíduo», na sua aceção técnica («*den Einzelte*»). Procurou explicitar-se como a execução de si como «*homem-exemplar*» ou «*homem-espécie*» não cumpre a possibilidade do si mesmo enquanto tal, porque o indivíduo é, à partida, uma *determinação irrepetível* e é apenas como tal que se constitui existencialmente como quem, em sentido mais estrito e próprio, é. Por isso mesmo, a formação de si como «o indivíduo» é apenas exequível por intermédio de um distanciamento das determinações anonimamente estatuídas e em funcionamento espontâneo que se encontram naturalmente a moldar os contornos da existência individual imediata. Todavia, a relação que tende a dominar na vida é a da “*posse*” da *espécie sobre o sujeito*, isto é, é o ter-se do sujeito a si mesmo como *determinação repetível*, em homogeneidade de sentido com a categoria da raça humana, como um mero *produto* dela. Nesta ordem de sentido, mesmo o sujeito que é *exceção* é somente um superlativo comparativo do acontecimento da espécie e está

fundamentalmente a ser sob determinações animais. Considerado apenas sob o ponto de vista das possibilidades naturais da espécie, o sujeito vive sob o domínio do público, ou seja, é resultado da pressão da exterioridade, da invasão da “sociabilidade” humana. No entanto, o «universal humano», entendido como aquilo para o qual cada sujeito tem capacidade, é, justamente, a possibilidade do indivíduo («*den Einzelte*») – quer dizer, à partida, o sujeito é, em si mesmo, algo de outro que a determinação natural da espécie. Há, de facto, uma total heterogeneidade de sentido entre o sujeito humano, naturalmente compreendido, e a espécie. A prova de que o sujeito é, enquanto possibilidade, sempre “mais” que as determinações heterónomas encontra-se no acontecimento de uma alternativa para a forma de vida naturalmente assente – isto é, é possível suspender as teses de sentido a vigorar espontaneamente na vida. Noutros termos, o sujeito é sempre a possibilidade do «*indivíduo*» (o mesmo é dizer, a possibilidade do «*espírito*»). Neste sentido, aquilo que se toma automaticamente para si como sentido na vida (as teses de sentido vividas ao modo “animal”) é, no fundo, fictício. Compreende-se, então, o cabimento da alternativa que se começa a desenhar: ou se tem uma relação a si posta por um momento alheio a si ou se põe a relação a si mesmo a partir de si mesmo. É, de facto, sempre do *si mesmo* que se trata. Ora, o contacto consigo (ou o acontecimento do si mesmo) tem que ser conquistado pelo sujeito; este ganho de realidade de si terá que passar pela identificação e desistência de todos os momentos de sentido heterónomos que vigoram na existência – a este movimento da subjectividade corresponde o fenómeno da *ironia*. A ironia diz respeito ao esforço de separação do sujeito em relação ao assalto do mundo, com o intuito de neutralizar a preponderância deste sobre si e, consequentemente, de permitir ganhar uma consciência de si mesmo não mediada pelas categorias habituais em que a vida se encontra depositada. Deste modo, vê-se como o sujeito irónico se reconduz a si mesmo, ou seja, fica livre para si. Todavia, o momento da ironia não repõe teses sobre a vida, antes é ele mesmo a própria indeterminação que deixa o sujeito no puro em-aberto existencial. Portanto, também o momento irónico deve ser ultrapassado em vista da constituição do «*indivíduo*» («*den Einzelte*»), uma vez que a interioridade irónica é abstracta e a realidade do «*indivíduo*» exige ser concretizada. Desta forma, exigiu-se prosseguir com a tentativa de esclarecimento do que signifique uma *interioridade não-irónica ou concreta* (§13).

Para a consideração do sentido da interioridade como determinação espiritual do indivíduo humano foi necessária a tematização preliminar da *relação entre liberdade e*

verdade, uma vez que, como procurou mostrar-se, a concretização da interioridade só encontra cabimento no seio desta relação. Procurou destruir-se a noção de verdade como conteúdo de cariz intelectual, bem como os conceitos de “certeza objectiva” ou “prova objectiva” como fontes produtoras de sentido *para si*. A “prova objectiva” foi reduzida ao ser carácter *hipotético* e, consequentemente, ao estatuto de *miragem* do ponto de vista. Sublinhou-se como, para a liberdade, a acção é ela mesma o princípio de exclusão dos opostos; é na acção que se dita a vida, isto é, é nela e por intermédio dela que o sujeito exprime aquilo que é, de facto, verdade *para si*. Isto significa que, subjectivamente, a verdade não tem, finalmente, relação ao pensamento, mas à acção. Procurou, neste contexto, esclarecer-se o significado de verdade «*para si*», «*para mim*». Só é verdade para o sujeito algo que se dá na sua permeabilidade existencial a um conteúdo. Deste modo, só há verdade para o sujeito como verdade «*para si*» – quer dizer, o significado existencial da verdade é unicamente subjectivo, ou o «*mim*» é o único meio da verdade (algo que, sublinhe-se, *nunca* significa que a constituição fáctica de verdade «*para si*» seja aleatória, arbitrária – é, precisamente, aquilo que não é – mas que só subjectivamente é para o sujeito). Por conseguinte, a *prova* daquilo que é verdade para o sujeito consiste na sua *posição* disso mesmo, na *realização* disso por si, de tal modo que se faça no interior de si aquilo que se opera a partir de si mesmo. Torna-se, assim, manifesto como o *especulador* ou o *pensador* vivem na abstracção de si mesmos, mortos para si. A constituição de verdade *para si* pressupõe, além do mais, que o sujeito tenha *activado* o cerne da sua relação consigo, de modo a que esteja em condições de procurar ser de acordo com as categorias da existência de que quer apropriar-se. Nesta possibilidade de activação do núcleo de relação consigo, de ganho de proximidade consigo, de contacto consigo está em questão o acontecimento da *originalidade* («*Oprindelighed*») ou *primitividade* («*Primitivitet*»). A tensão para a aquisição de originalidade é contemporânea da consciência de uma mutilação dela em que o sujeito já se encontra naturalmente deposto. Nesse sentido, na originalidade ou primitividade trata-se de cada vez de uma promoção do *retrocesso* a si, de um regresso ao próprio *coração* original – por sua vez, este “voltar atrás”, para acertar passo consigo mesmo, esta tomada de rumo em direcção ao feixe mais profundo de si mesmo identifica-se com o próprio movimento da interioridade. No movimento da interioridade está em causa um acontecimento de *compreensão*. Mais uma vez, o fundamental aqui é a forma de compreensão que está em causa: na interioridade, não se trata de uma compreensão de conteúdos, os quais são sempre, enquanto tais, existencialmente

mudos, ou da compreensão da definição, mas está antes em causa a *forma da vida* que vive por executar aquilo que compreendeu ser para si. O si próprio é a sua compreensão (a sua compreensão em forma de vida). Está em causa uma compreensão que não assume o carácter atómico da compreensão pertencente à objectividade (assente num artificial adestramento de si, baseada em fórmulas), que não é “ocasional”, mas que, pelo contrário, é algo para “todas as ocasiões”, isto é, é existencialmente ubíqua. Procurou explicitar-se como a aquisição de verdade para si não está presa de factores extrínsecos, mas é, antes, interior, como só no íntimo do si mesmo pode o sujeito alcançar a certeza de si. O alcance da certeza de si, por sua vez, identifica-se com o movimento existencial de *arriscar ser si próprio*, mediante o qual o indivíduo adquire a compreensão de si mesmo; de facto, a determinação do indivíduo enquanto tal depende da posição do risco. Trata-se de um processo de *precisão do sentido de si*, o qual é a acção própria da interioridade. É somente neste âmbito que se prova o saber da verdade do indivíduo, isto é, que se comprova se o próprio indivíduo é ou não a verdade. Tudo isto conduziu à e impôs o requisito de análise do fenómeno da reduplicação em ambas as suas formas: «*Redupplikation*» e «*Fordoblelse*». O sentido genérico de «*Redupplikation*» (como posição, no imediato, da determinação ideal, em oposição a toda a atitude «considerativa» e ao ponto de vista docente sobre a vida) é totalmente abalado pelo carácter absolutamente invasivo e totalizante do acontecimento da reduplicação no seu sentido mais profundo, isto é, enquanto «*Fordoblelse*». De facto, se em «*Redupplikation*» está em causa a determinação da situação por uma ideia, a execução da ideia na existência (e, neste sentido, ela tem já intrinsecamente que ver com a *estrutura* da interioridade), a qual é, no entanto, meramente regional, em «*Fordoblelse*» está em jogo uma determinação que, assumindo as características básicas do momento «*Redupplikation*», permeia totalmente a existência (pelo que corresponde ao máximo *alcance* do acontecimento da interioridade), de modo que se torna a sua *determinação presidencial* isto é, a *forma das outras determinações*. Trata-se, nesse sentido, de uma reduplicação relativa à totalidade da vida, da determinação reprodutível no agir própria do sentido do indivíduo humano enquanto tal, correspondente à sua posição de si mesmo, por assim dizer. Procurou ver-se como esta reduplicação se identifica com o acto de constituição de si de acordo com a própria interioridade, com o trabalho interior pela unidade total da contradição natural que se é ou pelo vínculo positivo da síntese. Além disso, sublinhou-se como neste acontecimento está em causa um conteúdo que preencha os requisitos formais da interioridade, isto é, que tenha o

valor do próprio «eu»: procurou explicitar-se como aqui só pode estar em causa a determinação do *eterno* enquanto aquilo pelo qual *vale a pena viver e morrer*, isto é, como a determinação que constitui a relação de si consigo do indivíduo, como a determinação que viabiliza a interiorização da totalidade da vida. Existencialmente, o movimento da reduplicação, neste segundo sentido, consiste sempre numa aproximação e numa luta, nunca num ganho e num resultado. O próprio conteúdo interiorizado tem que ser submetido a prova, de modo a ver se, em cada caso, é passível de ser interiorizado, isto é, se torna o indivíduo imune ao desespero. O teste do conteúdo interiorizado é realizado por intermédio da «*educação pela possibilidade*», de modo a provar se aquele resiste a todas as provas que a imaginação está em condições de produzir; o indivíduo, como «*aprendiz da possibilidade*», põe-se na situação de ser formado pelas projecções angustiosas do possível, algo que o conduz a uma constante e fundamental revisão da vida (a qual pressupõe, como seu momento fundamental, honestidade).

No §14, procurou centrar-se a atenção em três aspectos fundamentais do acontecimento do espírito no humano: a seriedade («*Alvor*»), o carácter («*Charakteer*»), a personalidade («*Personlighed*»). A seriedade consiste no momento de fixação à vida; não há vida individual sem uma qualquer compreensão da seriedade (ainda que a compreensão da seriedade seja desprovida de seriedade). Sublinhou-se que há um modo natural de relação de si consigo que somente aparenta seriedade, o qual jaz num contacto do indivíduo consigo ao modo da exterioridade. Esta seriedade natural tende a absolutizar determinadas regiões da vida; deste modo, o valor da própria vida está pendente de determinações objectivas. Diferentemente, o sentido espiritual ou interior da seriedade reside numa relação à totalidade da existência marcada pelo vínculo do sujeito à própria fonte ou origem da seriedade, isto é, tem que ver fundamentalmente com a *forma da vida* assumida por seu intermédio (e não com um qualquer conteúdo, como tal, que forme parte da existência). A seriedade, nesta segunda acepção, tem que ser *posta* pelo indivíduo (motivo pelo qual se pode afirmar que a falta de seriedade do ponto de vista natural é o primeiro momento da existência, isto é, que é transversal ao humano, que é universal). Da relação imediata à seriedade – que carece, justamente, de seriedade (ou seja, que é puramente imaginária) – provém o seu carácter cómico, por motivo da contradição entre representação ideal e situação e, sobretudo, devido à inconsciência de si nesta circunstância. Além disso – isto aponta precisamente para o

facto de que – a seriedade está, no ponto de vista natural, constituída *disposicionalmente*. Para a compreensão deste modo natural de se ser, recorreu-se à consideração da *seriedade da morte*, procurando sublinhar como todas as formas de afecção imediata à antecipação do acontecimento da própria morte são *nada* quanto à seriedade, isto é, quanto à decisão da vida posta diante da consideração da morte; pelo contrário, a detenção autenticamente séria do si na consideração da própria morte produz a “posse” da percepção da vida como totalidade dada a cada instante e abre a possibilidade de uma relação, a ser posta pelo indivíduo, a essa totalidade (ou seja, encaminha para o acontecimento da reduplicação). A decisão aqui em questão pressupõe o confinamento do ponto de vista: não se trata de se “saber mais” sobre a morte, mas da fixação de uma relação à vida como todo finito. Por outro lado, a «*seriedade da vida*» é *repetição* («*Gjentagelse*»): está nela em causa a reiteração instantânea da forma da vida que se fixou para si, não ao modo de um hábito, quando este se reduz a mera formalidade sem conteúdo, mas antes na forma de um retorno constante à fonte da própria seriedade, ou seja, à própria originalidade. O garante da manutenção de si num contacto primitivo à própria originalidade é, por sua vez, a determinação do eterno.

Outro aspecto da determinação espiritual da vida humana – por conseguinte, também essencialmente relacionado com a seriedade e com a interioridade, com todas as suas determinações – é o momento do *carácter*, que não deve ser confundido com o modo natural de se ser, com a “personalidade concreta”, com o «*coração*» imediato (o acontecimento espontâneo do «*Gemyt*»). De facto, ao carácter natural é exigida uma remodelação em ordem à aquisição do si próprio na sua originalidade mais profunda, isto é, é requerida uma reposição da relação imediato – ideal e, consequentemente, uma remodelação ou renovação radical do «*coração*» primário, a ser conquistada e mantida na vida pela acção interior do indivíduo. A constituição de carácter, no segundo sentido (espiritual), pressupõe a fixação de uma ideia para a vida (isto é, é acompanhada de uma decisão para a existência), que presida a cada instante à existência, e a relação a essa ideia como a determinação do eterno a vincular o contacto do indivíduo à existência posta para si como um todo.

Outro aspecto da compreensão espiritual da existência em causa na obra de Kierkegaard é o acontecimento da *personalidade*, o qual não corresponde à sua compreensão empírica ou psicológica. Na realidade, a personalidade empírica ou

psicológica está motivada por aquilo que de accidental há no indivíduo. Diferentemente, do ponto de vista espiritual, a personalidade é o fundamento de sentido da própria vida empírica, quer dizer, está no alicerce de significados assumidos pela personalidade psicológica em funcionamento. Na personalidade, compreendida espiritualmente, a relação do indivíduo a si mesmo não é relativa ao accidental de si, mas é uma relação absoluta ao seu «*ponto arquimédico*» (ao contrário daquilo que se passa na personalidade empírica, em que está sempre em causa uma «*circum-navegação da existência*»). Na personalidade espiritual (enquanto síntese possibilidade–necessidade) está em causa o êxodo da e a elevação sobre o imediato da personalidade empírica; este movimento identifica-se com a aquisição de consciência de si («*Samvittighed*»), a qual é posta por uma decisão. Vê-se, portanto, como cada um dos aspectos do acontecimento espiritual da existência acentua as noções de aquisição, acção, decisão como momentos fundamentais de constituição do si mesmo em sentido próprio.

Finalmente, no §15 procurou explicitar-se a compreensão kierkegaardiana do sentido antropológico do acontecimento da transparência («*Gjennemsigtighed*»), que diverge totalmente do seu sentido objectivo. Na transparência, compreendida antropológicamente, é o próprio indivíduo que se transparece a si mesmo, de modo que, do ponto de vista antropológico, a transparência é um fenómeno intransitivo. A transparência corresponde à lucidez de si mesma da existência a partir do seu próprio interior. Ora, naturalmente, a transparência está inviabilizada, não é um dado do ser humano, não é algo que lhe pertença. Por sua vez, é *na* existência que se deve ganhar transparência *sobre* si na existência (por outras palavras: a transparência é uma tarefa da vida). A obtenção de transparência, porém, encontra-se dificultada por uma resistência da própria vida à sua aquisição. Na constituição de transparência está em causa o trabalho de unificação entre ser e pensar e a tomada da vida dada como o ponto de partida deste projecto. A transparência corresponde, por outra parte, ao conhecimento próprio, por confronto entre aquilo que se pensa e aquilo que se é, por um acto de queda em si do sujeito, em que vigora um certo grau de permeabilidade entre a concreção da vida e a determinação ideal que se tem para ela (que lhe permite, por exemplo, compreender como tem ainda o seu ideal em certo sentido no exterior de si como algo de não realmente concretizado na sua própria existência). O indivíduo sabe, então, de si, isto é, adquire *sobriedade*. Face ao carácter sóbrio adquirido na transparência, manifesta-se a completa embriaguez do ponto de vista natural. Além disso, por força da

transparência, o indivíduo toma posse de si mesmo, isto é, vive no esforço por e na tensão para um aviamento da vida que resulte da conformidade entre as determinações ideais que elegeu para si como motor de sentido vital (e, em sentido eminente, de acordo com a determinação ideal que diz respeito à sua relação com a totalidade da sua existência: o eterno). Neste sentido, a transparência não é um resultado existencial, mas um critério mediante o qual se afere da sua constituição ou da sua falta na vida individual. De facto, a relação de transparência tem como momento fundamental um exame sobre se se quer «*uma só coisa*», isto é, nela é submetida a revisão a unidade real entre pensar e ser para o indivíduo e é acusada a duplicidade da existência permanente no indivíduo. «*Querer uma só coisa*», ou a unidade de si consigo mesmo seria, por sua vez, «*pureza de coração*»: a «pureza de coração» corresponderia a ter expulsado toda a heterogeneidade que naturalmente constitui o “eu”, à deposição de si no próprio resultado da transparência, ao contacto, sem obstáculos e sem qualquer interferência, com o momento mais íntimo de si. Por conseguinte, a transparência consistiria no alcance da simplicidade (isto é, na unidade real de si consigo, na erradicação de toda a duplicidade). Para uma existência como a nossa, todavia, a simplicidade só pode dar-se enquanto movimento de simplificação, enquanto um “fazer-se simples” (isto é, na tensão de pôr o ideal para si em acordo com o real de si). Acresce a estes momentos de transparência um outro aspecto, que é o mais radical: a transparência é *consciência*, a qual é determinada como o ser do indivíduo «*perante Deus*». Desta forma, introduz-se uma aparente perturbação na análise: a constituição de transparência parecia depender unicamente do indivíduo, mas compreende-se neste momento como a referida constituição depende de um momento mais radical cuja instalação original (para exprimi-lo de algum modo) aquele não tem em suas mãos produzir. Daí que a possibilidade da transparência esteja sempre na dependência de outro, que *apenas é para o sujeito no seu próprio interior* (e não já algo de exterior e objectivo, como acontecia no momento natural da vida), mas que, simultaneamente, *ultrapassa absolutamente o interior do sujeito, está essencialmente para além dele, é outro que ele*. A introdução do momento «*perante Deus*» corresponde a uma modificação qualitativa da forma da vida, isto é, da compreensão do si próprio por si mesmo. Portanto, está aqui em causa o acontecimento de um «*salto*», isto é, um acontecimento ininteligível por motivo da descontinuidade ontológica que fundamentalmente envolve. Trata-se de que é justamente deste acontecimento, especificamente compreendido como passar-se a existir «*perante Deus*» na vida, que provém a implosão das categorias

naturais enquanto tais e a determinação própria da vida humana como tal, que passa a estar (a própria vida) sob uma radicalmente *nova* compreensão de si mesma como totalidade. Instalam-se, assim, dois regimes de sentido em mútua exclusão: o regime espiritual da existência (o do «*eu teológico*»), por oposição ao regime natural (o do «*eu humano*»), que, com a real posição deste «*salto*», se exclui existencialmente de uma vez por todas como possibilidade para si. Desta forma, ainda que se mantenha a comunidade formal na descrição dos acontecimentos, estes são depois desformalizados de forma diversa, pelo que, na realidade, se trata de outros fenómenos – de facto, ambos os sistemas categoriais são incomunicáveis. Neste sentido, aquilo que está aqui em causa é uma *transposição categorial*, mediante a qual à descrição dos fenómenos passa a inerir um *juízo*, o qual acompanha a transfiguração existencial que lhe subjaz (o desespero é, afinal, *pecado*). A reformação categorial é, assim, posta pela determinação da consciência, ou seja, pela existência «*perante Deus*» (aqui, o desespero é a desqualificação máxima, do ponto de vista espiritual: é o pecado). Tudo isto pode dar a parecer que a constituição de transparência ocorre de modo automático: ou não se está diante de Deus ou se está diante d’Ele e, no caso em que se está, há transparência. A ser assim, o momento em que uma reformação categorial vem à existência para o indivíduo corresponderia ao resultado puro de o sujeito já ter alcançado a sua perfeição. Ora, não é assim que se passa. Na realidade, o «*eu teológico*» vive na contradição de estar diante de Deus e de não se ter adquirido ainda para si mesmo na transparência: o que se notifica à consciência é a distância a que se está dessa aquisição (quer dizer, é-se pecador), de tal forma que a notícia da “consumação” dessa relação de transparência é, do ponto de vista da consciência, *sempre ausente*. Mais: a «*pura transparência*», ou a transparência enquanto adquirido, é *impossível* para o humano. De facto, o indivíduo humano não está em condições de fazer enraizar, em todos os recantos do imediato, a determinação ideal que quer como fonte de sentido para a sua vida, de modo que existisse imediatamente unicamente em virtude da própria idealidade: a heterogeneidade é radical. De sorte que aquilo que resta ao «*eu teológico*» são aproximações à transparência, *quedas em si* ao longo da vida. Procurou ver-se como esta falha de transparência afecta o indivíduo de modo *necessário*, na medida em que reside numa condição incontornável: a sua pertença à espécie humana. Desta forma, a impossibilidade da transparência é uma condição de possibilidade da existência humana a que, na linguagem transposta, se dá o nome de «*pecado original*» (uma forma específica da melancolia, como resíduo da existência, serve de ilustração à inscrição

desta determinação na vida humana). Para concluir: «*perante Deus*» não é uma determinação que apague a situação do indivíduo numa relação de parcial e indeterminada exterioridade de si a si mesmo (de modo que se estivesse não só *perante*, mas *em Deus*), pelo que o «*eu teológico*» se mantém sempre, num nível insuspeitável, *fora de si* (sem reduplicação da determinação da eternidade à totalidade da existência em cada um dos seus momentos). Deste modo, a posição, para si, da determinação propriamente antropológica (ser «*perante Deus*», ser transparência, ser espírito) deixa o indivíduo *aquém de si mesmo*: a situação humana é, portanto, de uma radical *ambiguidade*, no meio da qual só o ser-se «*perante Deus*» se mantém como ponto fixo e farol da existência. Simultaneamente, esta ambiguidade aponta para o carácter de estar-a-caminho da vida: não se está na posse da transparência, mas tem-se de cada vez em mãos, de modo “indespeditível”, a tarefa que ela propõe, e essa em toda a sua profundidade.

O momento final do trabalho apresentado – a inexistência (a possível impossibilidade) da completa transparência para o indivíduo humano – faz levantar a seguinte questão: *a)* afinal, esse não é precisamente o mesmo problema que Hegel expõe na *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar da questão da «*consciência infeliz*»?⁹³⁵ Não está aí em causa, justamente, a exterioridade da determinação de infinitude num sujeito que vive na pressão para se apropriar dela, para a ter para si mesmo? Não se trata aí de um interior que está, justamente enquanto interior, projectado para fora de si, numa situação de exterioridade relativamente a si mesmo? A isto deve responder-se: sim. *b)* E não tornaria este facto, simplesmente, a análise kierkegaardiana completamente dispensável, uma vez que esse trabalho já teria sido levado a cabo por Hegel? Não é, assim, a análise de Kierkegaard uma repetição da de Hegel? A isto tem que responder-se: não – o acontecimento do «*espírito*» não é uma repetição da «*consciência infeliz*». Sim, parece poder dizer-se que há uma evidente comunidade formal entre os acontecimentos da «*consciência infeliz*» hegeliana e o acontecimento do «*espírito*» (compreendido como impossibilidade de transparência absoluta) nos termos de Kierkegaard; todavia, no seu sentido mais profundo, os fenómenos não são propriamente os mesmos. Procurará ver-se porquê, apresentando apenas breves

⁹³⁵G.W.F. HEGEL, *Werke*, tomo 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, pp. 155-177. Para a consideração do tema da «*consciência infeliz*», cingimo-nos a esta obra.

indicações que possam, eventualmente, pôr na pista do problema. Não se tem, de todo, a intenção de estudar o tema da «consciência infeliz» em Hegel, ou na *Fenomenologia do Espírito*, muito menos se pretende passar em revista as relações entre as teses de Hegel e as teses de Kierkegaard ao longo das suas obras, tabelando-as de acordo com a lógica da detecção das diferenças e apontando as semelhanças entre ambas as “concepções”. Apenas se tem como objectivo procurar alcançar alguma luz sobre o problema de como é que, *embora «consciência infeliz» e «espírito» tenham, enquanto compreensões acerca do humano, comunidade formal, não são todavia o mesmo fenómeno*. Nesse sentido, alguma comparação entre as “concepções” de Hegel e de Kierkegaard (apontando o ponto crucial em que parecem ser formalmente idênticas) terá que ser feita, mas não é esse o momento fundamental nem aquilo de que, radicalmente, se trata. Sem dúvida, o assunto é demasiado complexo para que possa ser visto, com um mínimo de pormenor, no âmbito do presente projecto. Não se ignora, igualmente, que esta é apenas a “ponta do iceberg” de todo um conjunto de influências que Kierkegaard recebeu, e de que de alguma forma se apropriou, do denominado Idealismo Alemão, e cujas relações, de tão controversas e entrosadas, são sempre novamente submetidas a renovados estudos; todavia, não é também aqui o lugar para tal investigação. Como se sabe, muito tem sido escrito sobre estes temas, especificamente sobre as relações entre Kierkegaard e os textos de Hegel, bem como sobre as relações entre Kierkegaard e aquilo a que Kierkegaard dá o nome de “Hegel”, ou a ligação entre os escritos de Kierkegaard e a recepção dinamarquesa do Idealismo Alemão e de Hegel, em particular. Sublinhamos, de passagem, apenas dois dos momentos destas investigações (entre vários que poderiam ser nomeados), não só pela relevância que adquiriram, cada um a seu tempo, mas em especial por motivo da tão aberta divergência das teses que consta em ambos os trabalhos: os estudos de 1) Niels Thulstrup⁹³⁶ e de 2) Jon Stewart.⁹³⁷ 1) Niels Thulstrup sustenta, como tese fundamental da sua investigação, a de que *«fundamentalmente, Hegel e Kierkegaard não têm, deste ponto de vista [o desenvolvimento necessário, para Hegel, desde o momento imediato até ao momento do conhecimento absoluto e o desenvolvimento “kierkegaardiano” entre os momentos do imediato e da fé por meio do salto, ou seja, da determinação da liberdade], nada de comum como pensadores, nem no que toca ao objecto, fíto e método, nem no que*

⁹³⁶ Kierkegaards Forhold til Hegel, Copenhagen, Gyldendal, 1967.

⁹³⁷ Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

concerne às pressuposições para eles indiscutíveis»; que, além disso, o conhecimento de Hegel por parte de Kierkegaard e dos seus “seguidores” seria consistente e acertado nos pontos em que Kierkegaard estaria interessado, mas que não se trataria de modo nenhum de um conhecimento exaustivo e completo. Thulstrup considera que este desacordo radical é resultado de todo um «*processo de clarificação*» para o próprio Kierkegaard (em confronto com a sua «*própria problemática e todo o mundo de pensamento*», bem como em confronto com Hegel e com o Idealismo especulativo) e que terá fundamentalmente terminado por volta da publicação de *Ou/Ou*; a obra de Kierkegaard, compreendida até ao *Posfácio*, é entendida por Thulstrup como «*tratamento*» para uma época doente de «*especulação*».⁹³⁸ Thulstrup procura averiguar, por exemplo, a partir das cartas e apontamentos académicos de Kierkegaard, se Kierkegaard terá tido contacto com pensadores dinamarqueses influenciados por Hegel, a partir de que momento este terá entrado em contacto com o pensamento de Hegel, procurando posteriormente analisar vários textos em que possa estar em jogo o contacto com Hegel, etc. – em resumo, o percurso de Thulstrup parece seguir, até certo ponto, uma lógica de “detective”, de modo a deslindar as eventuais influências, explícitas ou não explícitas, de Hegel e dos “hegelianos” sobre Kierkegaard, conectando-as, por vezes, de alguma forma, com a biografia de Kierkegaard. 2) Jon Stewart parece, igualmente, levar a cabo um trabalho de identificação dos interlocutores “hegelianos” de Kierkegaard, embora a sua leitura, se posta em confronto com a de Thulstrup, resulte bastante diferente ou obtenha outros resultados. De facto, em explícita oposição a Thulstrup, Stewart alega que há mais pontos de contacto e mais semelhanças entre Kierkegaard e Hegel do que geralmente assumido, salientando igualmente a existência de divergências entre ambos e o desenvolvimento e aprofundamento da relação de Kierkegaard à filosofia de Hegel. Para isso, tenta identificar que é que da produção hegeliana terá exercido influência sobre Kierkegaard durante a escrita da sua obra. Stewart também pretende mostrar que aquilo que tende a ser concebido como uma crítica a Hegel não é, afinal, a Hegel, mas a outras fontes, de modo que se torna necessário identificá-las, saber “contra” quem Kierkegaard, afinal, dirigia as suas críticas. Isto torna, igualmente, necessário um conhecimento histórico-cultural ou

⁹³⁸ *Kierkegaards Forhold til Hegel*, pp. 21-22, onde Thulstrup apresenta as quatro teses que subjazem à sua investigação e que somente se referiram.

intelectual do meio em que Kierkegaard se moveria habitualmente.⁹³⁹ Stewart pretende, assim, desafiar os “clichés” que circulam sobre a relação de Kierkegaard à produção de Hegel e demonstrar como não terá havido qualquer «*campanha anti-Hegel*» por parte de Kierkegaard, mas antes uma polémica com Martensen, e posteriormente com Heiberg, Adler, e que há pontos de «*influência positiva*» de Hegel sobre Kierkegaard que terão sido negligenciados. Além disso, Stewart nota como o preconceito instalado sobre a relação de Kierkegaard a Hegel também terá tido consequências para a compreensão da «filosofia continental».⁹⁴⁰

Por mais divergentes que sejam as conclusões das investigações de Thulstrup e de Stewart, há de facto um ponto em comum: considerar (ou reconsiderar), como os próprios títulos o indicam, as relações de Kierkegaard a Hegel (ou aos pensadores por Hegel influenciados, ou aos hegelianos dinamarqueses). Ou seja, os dois estudos correspondem a uma forma muito específica e orientada de abordagem às obras de Kierkegaard e de Hegel, ou têm uma metodologia bem definida. Todavia, parece, no mínimo, de suspeitar que o problema destas influências não seja completamente “decidível”, e também não parece poder pressupor-se que o próprio Kierkegaard tivesse consciência “temática” das influências que estarão por detrás de cada momento da sua escrita, não para além daquele movimento da produção escrita que corresponde a algo que se sabe “de cor”. A forte influência da terminologia hegeliana sobre a obra de Kierkegaard é evidente: deve, neste âmbito, ser feita justiça a Hegel e reconhecer a “bondade” da sua terminologia, em parte adoptada por Kierkegaard devido às potencialidades de expressão das estruturas formais da existência humana que oferece. No entanto, o problema não parece ser essencialmente o das “influências”. O problema fundamental parece ser, diferentemente, o seguinte: o perigo que, devido à distração para si mesmo do próprio leitor, estes textos representam para o leitor. Não se pode, de modo algum, negar que estes estudos tenham um papel importante e que, para quem estuda as relações entre Kierkegaard e Hegel, sejam realmente instrumentos de trabalho imprescindíveis. No entanto, não se podem confundir as perguntas da comparação com as perguntas da existência. E é aqui que reside o perigo: dada a distração de si mesmo para que se tende, também enquanto leitor, pode ser-se levado a esquecer, no meio da consideração das teses dos autores e das afinidades/diferenças entre eles, a pergunta

⁹³⁹ *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, pp. 32-34, 38-39, 597, 599 e 603.

⁹⁴⁰ *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 44, 596 e 605.

mais fundamental que sempre deve encontrar-se a montante dos dois estudos referidos e sobre a qual estes, pelo seu próprio objecto e objectivos, não se debruçam. Aliás, este esquecimento não é próprio da leitura apenas destes textos, mas de todos, inclusivamente (e de modo mais cómico) daqueles que parecem ter como preocupação a própria existência. De todo o modo, o que se queria vincar é o seguinte aspecto: se se quer procurar considerar aquilo que a filosofia kierkegaardiana e hegeliana possam ter que ver com a existência – com a existência que, para cada um, é de cada vez a sua –, então o método comparativo não serve: por meio do estudo comparativo esta questão permanece intacta. Nesse sentido, não só a comparação entre as teses de Hegel e Kierkegaard, mas a abertura da própria possibilidade de os textos serem assim *essencialmente* lidos parece neutralizá-los quanto ao seu significado existencial, o qual é o primeiro e o radical. Portanto, se houver (como há), pontos de contacto entre Hegel e Kierkegaard, esse contacto que se apurou por meio da investigação deverá ser um momento preliminar que requer sempre, por fim, ser reconduzido à sua radicação na própria vida (ao tentar vislumbrar o sentido vital que está por detrás das “teses” de Kierkegaard e de Hegel que se identificam, por exemplo). De tal modo que a questão deixe de ser como é “em Hegel” e “para Kierkegaard”, mas passe a ser como é “*para mim*”, isto é, de tal modo que haja submissão a um exame de ordem completamente diferente, em que se trata de saber unicamente qual é o cabimento e a validade disso mesmo na minha vida.

Por tudo isto: por motivo da complexidade da questão das influências hegelianas sobre Kierkegaard, quem sabe talvez da sua “indecidibilidade” e, em última instância, dos perigos que a focagem exclusiva nesse tipo de questões parece oferecer quando, no leitor, se tende a substituir ao esforço do pensamento de si na *sua* vida (ou de consideração da sua própria vida), e, principalmente, pela impossibilidade de tratar este assunto de modo minimamente satisfatório, optou-se por reduzir drasticamente o âmbito da consideração. Desta forma, mencionar-se-á apenas *um* traço formal fundamental entre «*consciência infeliz*» e «*espírito*»,⁹⁴¹ que aponta para uma identificação

⁹⁴¹Não se vão, assim, referir os vários momentos do desenvolvimento espiritual, nos termos de Hegel, nem se vão ter em conta outros filósofos que terão influenciado a compreensão da existência de Kierkegaard. Tal é o caso de Fichte, com as suas figuras da consciência (embora a marca de Hegel, quanto aos diversos aspectos do espírito, seja maior que a dependência de Fichte). Assinale-se também a influência de Schelling quanto ao problema da liberdade humana, por exemplo, o qual é fundamental na antropologia kierkegaardiana.

“estrutural” entre ambos os acontecimentos e que pode, facilmente, conduzir à compreensão de que se trata do mesmo fenómeno em ambos os casos.

a) Quanto ao primeiro aspecto, sobre a identificação entre «*consciência infeliz*» e «*espírito*». De facto, a consciência infeliz hegeliana e a compreensão da determinação espiritual kierkegaardiana têm *estruturas* semelhantes. Em ambos os casos está em causa uma negação da completa lucidez ou consciência de si ao sujeito, na medida em que este não é puramente transparente para si mesmo, ou no sentido em que tem a sua consciência de si de algum modo “para lá” de si, por assim dizer. Sublinhe-se apenas, num rápido esboço, alguns traços genéricos do acontecimento da «*consciência infeliz*» hegeliana, para ver até que ponto a estrutura da «*consciência infeliz*» é semelhante à determinação espiritual da existência na compreensão kierkegaardiana.⁹⁴²

Na «*consciência infeliz*» parece tratar-se, em termos hegelianos, de ter o seu *ser em si* («*Ansichsein*») *para além de si* mesmo, de modo que não se é *para si* aquilo que se é *em si* (isto é, parece estar em causa o acontecimento de o indivíduo não se ter a si mesmo, de não se ser presente a si mesmo ou de não ser o seu próprio ser, de ser excêntrico a si mesmo).⁹⁴³ Na «*consciência infeliz*» hegeliana, está em causa uma forma de «*duplicação*» («*Verdoppelung*») da consciência de si, e também a tomada de consciência desta contradição por parte do próprio indivíduo, sem que se descance na real produção de unidade entre os termos da contradição que estruturalmente se é.⁹⁴⁴ A vida do infeliz consiste na experiência desta contradição, motivo pelo qual o indivíduo da consciência infeliz experimenta «*o movimento de uma melancolia*» («*Sehnsucht*») *infinita*» – isto na medida em que, justamente, a determinação ideal se encontra à distância de si, em que o momento da imutabilidade («*das Unwandelbare*») ou o momento da determinação ideal está expulso daquilo que o indivíduo é de facto. Ou, para o dizer de outro modo: na medida em que o sujeito não ganha para si essa determinação com a qual se relaciona sem a ter para si, não a “agarra”, é algo a que não chega, algo que não se constitui em momento de inscrição vital para si. O indivíduo,

⁹⁴²Insista-se: precisamente porque não se trata de uma tentativa puramente comparativa, nem de comparar “ponto por ponto” as características de cada uma das compreensões, «*consciência infeliz*» e «*espírito*» (não iremos, por exemplo, considerar o movimento e os momentos da «*consciência infeliz*», para confrontá-los com a compreensão kierkegaardiana do desenvolvimento espiritual do indivíduo), mas apenas de procurar captar, de modo genérico, *a estrutura formal fundamental que as identifica (e que parece revelar que se nelas trata da mesma compreensão)*, não se vai proceder (nem tem cabimento neste contexto) a uma enunciação detalhada dos momentos da «*consciência infeliz*».

⁹⁴³*Phänomenologie des Geistes*, p. 178.

⁹⁴⁴*Phänomenologie des Geistes*, p. 163.

apesar de uma intensa relação a essa determinação, está posto à margem de ser *nessa* mesma determinação, está impedido de a ter presente para si, está à margem de que aquela seja realmente para si. Neste sentido, o indivíduo tem o seu ser posto em algo que não é, e assim se mantém na contradição que o faz infeliz, que o destroça – que o faz estar lançado para lá de si mesmo, mas sem alcançar aquilo mesmo para o qual se acha projectado, que parece sempre já ter-lhe escapado e encontrar-se para lá das fronteiras da sua individualidade infeliz.⁹⁴⁵ O indivíduo da «*consciência infeliz*» é imediatamente aquilo que é e, simultaneamente, é também aquele *outro*, aquele momento para lá de si para o qual se encontra remetido, embora não o tenha, como ficou dito, enquanto tal, para si – embora não o tenha para si “feito si mesmo”. Por conseguinte, o indivíduo é, de algum modo, o momento da imutabilidade ou da idealidade, mas de um modo essencialmente excêntrico ou exterior à própria determinação. Assim sendo, a sua existência está determinada pela falta de unificação entre aquilo que é, de facto, e aquela determinação em direcção à qual sempre se projecta. E a infelicidade da consciência consiste, justamente, em ter a sua determinação mais determinante para além de si, em existir numa forma de expulsão dela; a sua infelicidade reside precisamente nesta forma de colapso ou nesta cisão de si para consigo, ou seja, na contradição e na consciência da contradição que se é: a contradição de não se ser *para si* aquilo que se é *em si*. A existência do infeliz jaz na instante reiteração desta contradição, a consciência de si na vida é nesta contradição;⁹⁴⁶ a consciência está interiormente dividida. Isto não significa, evidentemente, que não haja contacto entre os dois momentos da contradição (e que, nesse sentido, não haja uma qualquer forma de unidade entre ambos os momentos); de facto, se esse contacto fosse inexistente, não haveria qualquer infelicidade, pois não haveria qualquer consciência da contradição, da ausência da posição real da determinação ideal para si, enquanto é o seu si próprio em sentido estrito (inconsciente do carácter contraditório da sua situação, o indivíduo seria apenas cómico). Acontece, no entanto, que o contacto é contraditório, isto é, o contacto não elimina a diferença, a heterogeneidade, o choque entre os momentos da contradição, entre o «*puro pensamento*» e a «*particularidade da consciência*» («*die Einzelheit des Bewußtseins*»). A «*particularidade da consciência*» relaciona-se de cada vez com o «*puro pensamento*», mas sem que algum momento seja

⁹⁴⁵ *Phänomenologie des Geistes*, p. 169.

⁹⁴⁶ *Phänomenologie des Geistes*, pp. 163, 169, 164.

o momento do «*puro pensamento*» ou sem que alguma vez seja ela mesma apenas e completamente por força do «*puro pensamento*».⁹⁴⁷

Ora, nestes traços estruturais da «*consciência infeliz*», tal como se encontra descrita em *Fenomenologia do Espírito*, não parece vislumbrar-se nada de essencialmente diverso da determinação espiritual: o seu traço fundamental é justamente a permanência da determinação da idealidade (muito especificamente, do eterno enquanto momento determinante da idealidade enquanto tal) numa posição de simultânea (e ambígua) exterioridade e interioridade em relação ao indivíduo, na medida em que o indivíduo nunca se apropria realmente do momento ideal na sua totalidade e em todos os seus aspectos (em todas as consequências que traria para uma existência absolutamente determinada pelo momento ideal totalizante).⁹⁴⁸ Desta forma, quanto ao fundamental, o paralelismo com Kierkegaard parece ser evidente. Isso é, estranhamente, aquilo que se pode depreender até de alguma passagem da obra de Kierkegaard, quando Kierkegaard faz referência à «*consciência infeliz*»: «*Em todas as obras sistemáticas de Hegel há uma parte que trata da consciência infeliz. É com uma íntima intranquilidade e palpitação de coração que uma pessoa sempre se aproxima da leitura de tais investigações, com medo de que se fique a saber demais ou de menos. [...] Ora, o infeliz é aquele que tem o seu ideal, o conteúdo da sua vida, a plenitude [«Fylde»] da sua consciência, o seu ser em sentido próprio de uma forma ou de outra no exterior de si. O infeliz está sempre ausente de si mesmo, nunca [é] contemporâneo consigo mesmo.*»⁹⁴⁹ O indivíduo da consciência infeliz encontra-se expulso de si próprio, na medida em que a deficiente realização da idealidade o mantém *fora de si*. Ora, esta é precisamente, como anteriormente procurou mostrar-se, a situação do indivíduo determinado espiritualmente (isto é, daquele que executa o movimento de reduplicação da determinação ideal sobre a sua vida concreta): também este está à *distância de si mesmo*, na medida em que falha vezes sem conta a execução do ideal no aviamento da sua existência. Quer dizer: o indivíduo espiritualmente determinado parece ser o próprio indivíduo da «*consciência infeliz*» – embora com nomes diferentes, parece aqui tratar-se do mesmo acontecimento: a manutenção do ideal numa posição excêntrica à própria existência, a inexistência de total clareza (consciência,

⁹⁴⁷ *Phänomenologie des Geistes*, pp. 165, 168.

⁹⁴⁸ Cf. §15, pp. 546 e ss. (sobre a impossibilidade de certificação da reduplicação).

⁹⁴⁹ *Ou/Ou, Primeira Parte, SKS 2*, pp. 215-216.

transparência) no confronto consigo mesmo, o não estar posto no ser que lhe é próprio, o não ser, justamente, «*contemporâneo consigo mesmo*», o estar «*ausente de si mesmo*», em suma, a experiência da contradição. Está-se à distância de si mesmo e vive-se essa distância, luta-se pela destruição dessa contradição. Na «*consciência infeliz*» parece estar em causa o mesmo acontecimento que o da falta de transparência constitutiva da determinação espiritual do humano nos termos de Kierkegaard.⁹⁵⁰ Porque a transparência não é nunca possível como tarefa já realizada, já acabada, o sentido existencial do «*espírito*» identifica-se, no fundo, com a «*consciência infeliz*» de Hegel: a determinação ideal está sempre de algum modo do lado de fora do sujeito, não é integrada por ele, não é posta para si a ser propriamente vida, mesmo que haja uma constante tensão para isso. Na realidade, o «*espírito*» nunca é um dado de si mesmo sob o qual se tranquilize a alma, mas sempre se constitui como tarefa, como algo que não está dado para a vida do indivíduo. Ou seja, a tarefa que pede para ser realizada para a completção de si na sua determinação própria nunca está realizada – por outras palavras: não há transparência ou não há a plenitude da transparência. Ora, isto parece ser aquilo que está igualmente em jogo no acontecimento da «*consciência infeliz*», na medida em que o indivíduo não é aqui «*contemporâneo consigo mesmo*», tem o seu ser para lá de si, na medida em que o «*puro pensamento*» não entranha a «*particularidade da consciência*» para se fazer um com esta. Nesse sentido, parece vão que Kierkegaard tenha escrito sobre o «*espírito*» depois da «*consciência infeliz*».

b) Até aqui, apesar do que ficou afirmado, parece tratar-se, em relação aos problemas da «*consciência infeliz*» “hegeliana” e do «*espírito*» “kierkegaardiano”, apenas de uma comparação, a qual terá levado à conclusão de que o fenómeno em causa sob uma e outras denominações é, estruturalmente, o mesmo (ter a determinação da infinitude/idealidade/imutabilidade de algum modo fora de si). Sem dúvida, não pode ser negado que há uma comparação ou um enfrentamento de compreensões (que conduz, justamente, à identificação da estrutura fundamental dos acontecimentos), mas isso é secundário relativamente ao aspecto fundamental, como procurará ver-se. Na realidade, o fundamental não reside nesta identificação em termos téticos (na identificação de “estruturas” entre os acontecimentos da «*consciência infeliz*» e o da determinação espiritual no humano), mas está antes em que isso não resolve nada da existência, fica à margem dela, não a discute verdadeiramente. Essa comparação fica a

⁹⁵⁰Cf. §15, pp. 550 e ss..

pairar no domínio do pensamento, das teorias sobre a vida. Ora, isto é precisamente aquilo ao revés do qual todo o projecto a que se chama existência, a *minha* existência se insurge. Ainda que se considere detidamente que a transparência é impossível e que o espírito nunca está constituído, ou ainda que por isso mesmo se entenda como a consciência não pode senão ser sempre infeliz, tais pensamentos não afectam a vida na medida em que e sempre que aí se tratar meramente de uma consideração especulativa. Em todos os pensamentos sobre a vida, o aviamento da vida permanece intocado e aquele que deve ser movido para a própria existência permanece parado.

Quanto ao fundamental, parece requerer-se, como tentou indicar-se anteriormente, um *deslocamento* da perspectiva para ter acesso ao problema mais radical: quer dizer, no tema da identificação entre a «consciência infeliz» de Hegel e o «espírito» de Kierkegaard não se trata de um problema de haver uma *mesma estrutura* do acontecimento (que parece ser, de facto, o caso), mas aquilo a que se deve procurar chegar, se possível, é ao *sentido mais profundo* do acontecimento em causa, *o qual é apenas detectável quando se procura deter o olhar nas tentativas de resolução da contradição* em que se encontra a «consciência infeliz» ou o «espírito». Ou seja: aquilo que está em causa não é o «*quê*» da estrutura do acontecimento (o ter-se a sua infinitude fora de si, o estar-se aquém de si mesmo, de algum modo), mas o problema é o de saber – face a essa situação “não resolvida” da «consciência infeliz» ou do «espírito» – qual é, então, *o sentido da subjectividade*, isto é, qual é *o significado da minha existência, quando posta aí, a marcar passo justamente nesse ponto da vida*. E é quanto ao sentido mais fundo que ambos os fenómenos da «consciência infeliz» e do «espírito», *por motivo daquilo para que apontam*, se manifestam na sua absoluta disparidade.⁹⁵¹ De facto, a identidade de estrutura formal não impede que ambas as compreensões correspondam a movimentos existenciais em oposição. Esta divergência entre os fenómenos não tem raiz intelectual, reflexiva, filosófica ou especulativa, mas tem apenas raiz no *contacto do indivíduo existente à sua vida*, isto é, na forma como tem

⁹⁵¹ Tenha-se em mente que apenas se está a considerar *um* aspecto específico de *uma* noção hegeliana. Quer dizer, aquilo que aqui se explicita tem o carácter de mera *alusão*. Na realidade, o problema da oposição entre o sentido existencial da filosofia hegeliana e o sentido existencial da filosofia kierkegaardiana é muito complexo: esta contraposição está para lá dos “temas” da «consciência infeliz» e do «espírito», tendo fundamentalmente que ver com o problema do “começo do sistema”. A comparação dos sentidos existenciais da filosofia hegeliana e kierkegaardiana mereceria um estudo aprofundado, tanto da parte dos amantes de Hegel como dos de Kierkegaard. Sublinhe-se também que a interpretação do sentido da «consciência infeliz», quando posta em confronto com o sentido do «espírito» na obra de Kierkegaard, é apenas uma *possibilidade* de interpretação, a qual é, evidentemente, passível de discussão – como, aliás, o é todo o conteúdo deste trabalho.

contacto *consigo mesmo*, ou no modo *como se compreende a si mesmo e se encaminha para si* na vida. Por outras palavras: a diferença só é *na* e *para* a existência – na realidade, é mesmo daí que ela brota, só aí ela “faz diferença”, tem interesse e validade, ou seja, só aí ela encontra a sua verdade. Se encararmos os “temas” da «consciência infeliz» e do «espírito» como meras teses, aquilo que estará em causa é uma oposição de carácter meramente proposicional, de modo que o conteúdo da «consciência infeliz» e do «espírito» poderia ser meramente tético e a desformalização das teses poderia ser de natureza meramente lógica. Ora, não é isso que está em causa na oposição entre «consciência infeliz» e «espírito». A partir dos momentos da «consciência infeliz» e do «espírito», aquilo que se desenha é, de facto, uma *bifurcação existencial quanto à constituição da subjectividade individual*: não se é o mesmo na compreensão de si da «consciência infeliz» e na compreensão de si do «espírito».⁹⁵²

Em primeiro lugar, a compreensão da «consciência infeliz» inclui-se em algo como um momento de transição nas etapas da consciência (e é, nesse sentido, apenas *um* momento da fenomenologia do espírito), de modo que se desenham etapas sucessivas da sua superação; diferentemente, a compreensão da determinação espiritual *corresponde à própria condição humana “final”*, tal como é quando aparentemente conquistado tudo aquilo que de mais fundamental há para conquistar (a possibilidade de reduplicação do eterno, a relação fundante da vida como o estar-se «*perante Deus*»). De facto, a «consciência infeliz» é apenas uma etapa no desenvolvimento do espírito, em termos hegelianos, e não parece ser tudo aquilo que é possível ao humano, contrariamente à compreensão do «espírito» em termos kierkegaardianos, em que a contradição, a manutenção de algo de não apropriado, de algo de infinitude fora de si é o “*meio*” que a própria vida humana enquanto tal sempre respira. E o que caracteriza esse “meio” é que não pode ser “superado” nem exige ser superado (pelo menos, não desse modo). A «consciência infeliz» é um momento possível do humano, ao passo que, em termos kierkegaardianos, a *estrutura* mesma da «consciência infeliz» (a determinação espiritual do humano, na medida em que falha a transparência, na medida

⁹⁵²M. MJAALAND aponta, justamente, para o carácter ilusoriamente hegeliano que tende a suscitar a definição de espírito de Anti-Climacus: «The definition of Spirit looks rather Hegelian [...] This first impression is a bit misleading, however. Anti-Climacus’ point is not simply to confirm this definition. He rather seeks to question the structure of Spirit proposed by Hegelian philosophy, and the presuppositions thereby included.» Cf. M. MJAALAND, “The Double Destruction of Hegel”, in HUTTER, A. e RASMUSSEN, A. (eds.), *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p. 145.

em que tem a sua determinação própria ainda à distância de si) é sempre o ponto da situação do humano enquanto tal e é, nesse sentido, “o” momento por excelência da vida. Tenha-se em atenção que o facto de este ser o “ponto da situação” da existência, em termos kierkegaardianos, em nada impede que não haja casos de efectiva transparência. Isto é, a «consciência infeliz» é, realmente, o fim do humano enquanto tal, o fim do humano cuja «medida» e «fim» é o próprio homem, mas não é o fim do humano que tem Deus por «medida» e «fim».⁹⁵³ Quer dizer, é sempre o que se visa que é o sentido da própria vida e que constitui o próprio horizonte da consciência individual. Neste sentido, a superação da «consciência infeliz», a ser possível, é a própria fé. Em termos puramente humanos, a «consciência infeliz» é, de facto, o fim do desenvolvimento da consciência humana, mas não o é quando a própria consciência sofreu a rotação correspondente ao «salto». Noutros termos: a *estrutura da vida humana* é, de facto, a *estrutura da «consciência infeliz»* (quer dizer, é a contradição que é, em si, incontornável), mas a «consciência infeliz» pode ser em cada caso ultrapassada pela posição de si mesmo do eu «perante Deus» (nunca é, por isso, uma transparência “substancial”). A transparência é, assim, vista humanamente, extremamente frágil: é um acto que apenas se sustém por meio da repetição e nunca está ganha de uma vez por todas – pode sempre degenerar, decair, deixar de ser: de facto, a transparência não tem qualquer teor substancial, mas corresponde ao próprio acto da fé. Este é o significado da permanência de um resto de melancolia na vida, ainda que, no essencial, ela tenha sido eliminada:⁹⁵⁴ o resíduo da melancolia não é eliminável porque a própria estrutura da vida não se altera, ainda que se transforme radicalmente o sentido do próprio acto de viver. Quer dizer, do ponto de vista de Kierkegaard, todas as figuras do espírito *para lá* da consciência infeliz são *para nós, hic et nunc*, simbólicas.⁹⁵⁵

Ora, isto seria, realmente, inócuo, se não tivesse que ver com aquilo com que tem que ver: com a *minha* vida. De facto, está em causa, para o sujeito, o *reconhecimento* que tem de si próprio, o «*onde*» de si mesmo (e não o entendimento intelectual de teses sobre a vida); e está também em causa o modo como o sujeito se compreende a si mesmo quando se põe “na pele” de ser quem está em questão em cada uma destas possibilidades existenciais ou de compreensão de si na vida (se elas

⁹⁵³Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp.193-194.

⁹⁵⁴Cf. *Ou/Ou, Segunda Parte*, SKS 3, pp. 183-184.

⁹⁵⁵E Hegel admitiria sem dificuldade que, para Kierkegaard, é isso mesmo que se passa, pois não abandonou nunca o âmbito do entendimento.

correspondem ao que ele mesmo é ou não, se lhe fazem sentido, se o sujeito é, afinal, isso mesmo no modo de o estar a ser efectivamente, na realidade imediata da sua existência). Pode sempre acontecer que nenhuma das compreensões encontre no sujeito possibilidade de radicação existencial, que não se possa constituir nele, não por culpa do próprio sujeito, mas porque está, afinal, afastada da existência, não lhe pode falar, é muda quando ao sentido e ao aviamento da sua vida, não tem nada a dizer à concreção da existência. Em última instância, o princípio de exclusão entre as teses sobre a vida é a própria vida enquanto tal. Em suma: ainda que a estrutura dos fenómenos seja idêntica, em traços gerais, os fenómenos da «consciência infeliz» e do «espírito» (em termos kierkegaardianos) são *diversos* – é isso que talvez não salte tanto à vista quando ambos os fenómenos são explicitados, mas que se revela no momento de pôr em relevo a própria radicação existencial que para si reclamam. De modo que a diferença entre «consciência infeliz» e «espírito» (em termos kierkegaardianos) não é uma diferença de teses, mas de possibilidades de ancoragem do si mesmo na existência (que são ou não são possíveis ao humano), diante da qual, por fim, “Hegel” e “Kierkegaard” são totalmente impotentes.

Ora, isto parece ter que ver com algo a que se pode denominar de tentativa sistemática de explicitação da existência. Neste ponto, há um aspecto a que importa aludir, mesmo que de passagem: ao rejeitar, de cada vez, a consideração da subjectividade entendida de modo abstracto e intelectual, Kierkegaard parece, assim, encontrar-se em consonância com a forma de consideração da subjectividade na sequência do pensamento de Hegel, na obra *Fenomenologia do Espírito*. De facto, também Hegel se opõe aqui ao ponto de vista *intelectual* sobre a subjectividade, o qual abstrai da heterogeneidade daquilo que existe; a própria subjectividade, enquanto pode ser objecto de conhecimento científico, terá de ser *concreta*. Todavia, Hegel deixa em aberto a possibilidade de uma explicitação *especulativa* da individualidade, a possibilidade de levantamento *científico* da totalidade dos elementos da existência, a possibilidade de uma formulação científica *exaustiva* da “concretude” que é conforme à estrutura mesma da subjectividade. Nesse sentido, em *Fenomenologia do Espírito*, afirma-se que «o verdadeiro aspecto [“Gestalt”] no qual a verdade existe só pode ser

um sistema científico dela».⁹⁵⁶ Pelo contrário, um dos autores de Kierkegaard, o pseudónimo Johannes Climacus, em *Pós-fácio conclusivo não-científico às migalhas filosóficas*, afirma que «*um sistema da existência não se pode apresentar [dar]*»⁹⁵⁷ – a existência não é nem pode ser para o indivíduo na própria forma do sistema, a constituição de verdade para o indivíduo não é nunca científica. No fundamental há, afinal, uma incompatibilidade entre as teses de Hegel e “Kierkegaard”: o primeiro sustenta uma visão filosófica que compreende a possibilidade de alcance de transparência especulativo-científica a respeito da existência – e o explicitar da verdade confunde-se aí com a completação do sistema (ainda que compreendido no sentido particular em que é caracterizado em *Fenomenologia do Espírito* e que não cabe aqui analisar); no pseudónimo Haufniensis, diferentemente, está em causa a impossibilidade, que reside na própria raiz da existência do indivíduo, de dar conta de si na modalidade *científica*. Ora, não se trata de que Hegel sustente uma tese e Kierkegaard a tese contrária – de facto, a diferença que aqui se explicita diz respeito à compreensão da própria vida enquanto tal, ao modo de contacto com ela, e isto de modo que, ainda que pareça estranho, *em Kierkegaard não existe qualquer tese*. A crítica de Kierkegaard às pretensões sistemáticas é, a este respeito, elucidativa. Kierkegaard aponta como falha fundamental das pretensões sistemáticas o não terem em consideração *a impossibilidade de se habitar a vida de modo sistemático*: por mais que um pensador dedique a sua vida ao desenvolvimento de um sistema da existência, ele não passa, por meio disso, a viver sistematicamente, a sua vida nunca assume a forma do sistema, ele *nunca é o sistema*, e o seu significado para si nunca é recebido do sistema enquanto tal.⁹⁵⁸ A experiência de

⁹⁵⁶*Phänomenologie des Geistes*, p. 14. V. também J. STEWART, “The Architectonic of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 4, 1995, p. 750, nota 14, em que se cita uma tradução deste passo.

⁹⁵⁷*Posfácio*, SKS 7, p. 114: «Um sistema da existência não pode ser dado. [...] A própria existência é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para nenhum espírito existente. Sistema e carácter conclusivo («*Afsluttedhed*») correspondem um ao outro, mas a existência é precisamente o contrário. Visto abstractamente, pensamento e existência não se deixam pensar em conjunto, porque o pensamento abstracto, para pensar a existência, tem que pensá-la como superada («*ophævet*»), quer dizer, não como existente. A existência é o extensível («*det Spatierende*») que se decompõe («*der falder ud fra hinanden*»); o sistemático é o carácter conclusivo, que une.»

⁹⁵⁸*Posfácio*, SKS 7, pp. 91-92: «Apenas os [pensadores] sistemáticos e os objectivos deixaram de ser homens e passaram a ser a especulação que está alojada no puro ser. [...] Não, mas por mais que o sujeito tenha a infinitude em si, pelo facto de existir ele está no movimento de se tornar [«*Vorden*»]. O pensador que, em todo o seu pensar, consegue esquecer-se de pensar também que é um existente, ele não esclarece a existência, ele faz uma tentativa para deixar de ser homem, para se tornar um livro ou algo de objectivo como só um Münchhausen pode ser. Que o pensamento objectivo tem a sua realidade, isso não se nega, mas é um mal-entendido em relação a todo o pensamento em que é a subjectividade que, justamente, tem

si mesmo não é nunca a experiência do sistema. O pensador sistemático vive no engano de que é possível oferecer uma explicação conclusiva e acabada da existência, mas a forma de constituição da própria existência impede, à partida, este tipo de explicação. Isto significa que as categorias do sistema e as categorias da vida são díspares e não se tocam senão *ilusoriamente*. Deste modo, a ilusão em que o pensador sistemático se encontra mergulhado é a de estar a tocar, com o sistema, a própria vida, ou de traduzir a vida na forma do sistema, quando, pelo contrário, a vida só pode ser alcançada por categorias da vida (isto é, categorias que lhe sejam homogêneas, que circulem no mesmo “líquido” que ela). Para além disso, a tentativa de tradução da vida em sistema corresponde já a algo de natureza absolutamente diversa da própria vida. Ora, isto significa, igualmente, que as categorias do sistema excluem, à partida, as categorias da vida (de modo que o pensador sistemático não apenas não recupera a vida no sistema, como, afinal, a deixou de lado), que as categorias da vida não “cabem” no sistema. E isto não pode senão ser assim: se o que está em causa na existência é *ser* aquilo que se pensa – ou seja, se aquilo que está em causa na vida é habitar, com a própria existência, aquilo que para ela se pensou⁹⁵⁹ – isto não é possível ao modo do sistema, o qual só é, justamente, *para o pensamento*, para o domínio da idealidade, quer dizer, é *essencialmente não habitável*.⁹⁶⁰ Consequentemente, um esclarecimento da existência, a ser possível, não poderá ser senão uma tarefa da própria vida, medularmente inscrita na forma de condução dela. Neste sentido, o esclarecimento da vida é feito a partir da própria vida, confunde-se com ela e participa, por conseguinte, do carácter fundamental de *em aberto* da vida. A existência é, por conseguinte, o seu próprio esclarecimento, a compreensão da determinação que lhe é própria.⁹⁶¹ Ora, isto é, justamente, aquilo para que parece apontar e aquilo que parece querer fazer despertar no leitor a compreensão da determinação espiritual em causa na obra de Kierkegaard. De facto, não é senão isso

que acentuar-se. Ainda que um homem, por toda a sua vida, apenas se dedique à lógica, não é porém por isso que ele se transforma em lógica, ele mesmo existe, por essa razão, noutras categorias.»

⁹⁵⁹JJ:490, SKS 18, p. 303: «Acontece com a maioria dos [pensadores] sistemáticos, em relação ao seu sistemas, como quando um homem constrói um palácio colossal e vive ele mesmo ao lado, num celeiro: eles mesmos não vivem no colossal edifício sistemático. Mas na relação do espírito [*Aands-Forhold*] isso é e sempre será uma objecção decisiva. Do ponto de vista espiritual, os pensamentos de um homem devem ser o edifício em que ele vive – de outro modo é uma loucura [*gal*].»

⁹⁶⁰*O Conceito de Ironia*, SKS 1, p. 90: «Por conseguinte, no sistema cada momento particular recebe um outro significado que [aquele que recebe] fora do sistema; este tem, por assim dizer, *aliud in lingua promptum, aliud pectore clausum*.» Cf. N.FERRO, “‘A Filosofia Hegeliana, Como Se Sabe, Não Tem Ética’”, in *Naturalmente Hipócrito: Em Constante Referência a Kierkegaard*, Lisboa, Aster, 2015, pp. 37-69.

⁹⁶¹Cf. AA:12, SKS 17, pp. 18-30.

que está em causa nas noções de reduplicação e transparência: o carácter de *a caminho* de uma compreensão de si na vida que se decidiu para si, mas que apenas se vislumbra e por cuja clareza a cada instante se luta. Está em causa o acontecimento, ainda em aberto, da vida de cada um, que não encontra a sua validade em ser puramente pensado (somente *nada* se encontra para si no pensamento), mas que exige, em cada instante, ser levado em mãos. Deste modo, da parte de Kierkegaard, ainda que haja todo um sistema que explique toda a existência, isso não tem qualquer significado subjectivo, é irrelevante.

Está, por fim, em causa *uma diferença que é apenas para a própria vida*: está em causa como se compreende a própria existência, isto é, como se compreende a *concretude* ou a *concreção* dela. Este ponto é o fundamental, pois, sob a pergunta sobre *em que consista a concreção da vida humana*, aquilo por que se procura é pela *identificação daquilo que viabiliza a vida humana enquanto tal*. De facto, nos termos de *A Fenomenologia do Espírito*, o sentido da «*consciência infeliz*» parece residir, afinal, na *objectividade*, isto é, numa determinação que se encontra originalmente para lá do sujeito e em relação à qual ele não tem originalmente (isto é, a partir de si mesmo) nada que ver. É, afinal, por alguma forma de objectividade que a «*consciência infeliz*» luta, de modo a vencer-se na sua contradição e a superar a sua situação.⁹⁶² Quer dizer, o modo de o sujeito ser «*contemporâneo consigo mesmo*», de se ter a si mesmo corresponderá, deste ponto de vista, a uma conquista da objectividade, pois a infelicidade consiste justamente no facto de não se alcançar a *objectividade* para si. A «infelicidade» consiste, assim, em que o indivíduo não esteja capaz de se *tornar objectivo*. Desta forma, a concretização do si corresponde a uma espécie de retorno à abstracção, qualquer que seja a forma específica que ela possa assumir. O sujeito não se constitui a si mesmo, como tal, a partir de si mesmo, mas antes por meio de outro que lhe é exterior (só por isso se pode dizer que é objectivo). Nesse sentido, a tendência é para se procurar a resolução da vida no domínio da objectividade, isto é, num momento que está para lá da subjectividade *individual enquanto tal*. A transparência de si consigo, ou a clareza do sentido, seria trazida à vida do sujeito por meio da sua conformação com a objectividade, isto é, mediante determinações substanciais ou

⁹⁶²*Phänomenologie des Geistes*, p. 495: «Alsdann war das *Selbstbewußtsein*, das in der Gestalt des *unglücklichen Bewußtseins* seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende, aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes» (sublinhado meu).

momentos em si mesmos cegos e alheios ao sentido da subjectividade individual. O sujeito não se identifica consigo, mas com algo de radicalmente outro que toma para si como perfazendo o seu si mesmo. Tal parece ser, pelo menos, o sentido daquilo que é afirmado quando se identifica a obtenção da «felicidade» da consciência de si com a conformidade com a «substância ética» («sittliche Substanz»), compreendida como o «espírito de um povo».⁹⁶³ Parece estar em causa, portanto, um projecto de identificação do si mesmo com uma determinação objectiva que tenha condições para cumprir o projecto do si mesmo. Se assim for, o indivíduo só é, afinal, na medida em que se relacionar com uma determinação da objectividade como o fulcro da sua relação a si mesmo. Fora desta relação, ele permaneceria, então, infeliz, não conquistando a sua realidade, a verdade de si mesmo.

Ora, isto parece ser, precisamente, aquilo que Kierkegaard sempre critica: não se nega que a primeira imediatez da vida tenha que ser superada, mas refuta-se a substituição das categorias propriamente subjectivas por categorias da objectividade. A substituição das categorias subjectivas por categorias da objectividade em ordem à explicitação da existência, como se umas pudessem ser postas no lugar de outras, faz que, por meio desta troca, se passe por alto aquilo mesmo que por meio dela se perde: a ligação com a existência, que é sempre o contacto consigo mesmo.⁹⁶⁴ Não está, de modo nenhum, em questão a tentativa de apresentar uma tese alternativa a Hegel, mas o que está em causa nesta compreensão alternativa tem que ver com a própria constituição da existência. Aquilo que está em causa não é, afinal, a crítica de Kierkegaard enquanto tal, mas o facto de, por meio dela, se chamar a atenção para o perigo da sedução da objectividade e para a perda de si mesmo que está aí envolvida. Se é certo que a subjectividade tem de ganhar concretude e abandonar o vazio do seu puro para-si (quer dizer, se é certo que o “eu” tem de ganhar a determinação que lhe é própria), é, do ponto de vista de Kierkegaard, claro que isso não pode ser feito mediante a objectividade: *«Também a este respeito eu não fui compreendido. Todos os mais profundos pensadores (Hegel, Daub e, para nomear um menos famoso, mas muito estimável, Julius Müller et al.) são unânimes em localizar o mal na subjectividade isolada – a objectividade é o que salva. De há muito tempo para cá isto tornou-se uma sentença e*

⁹⁶³*Phänomenologie des Geistes*, p. 267.

⁹⁶⁴Carta n.º 288 para Rasmus Nielsen, SKS 28, p. 444: «Vai-se «mais longe» que a fê – [vai-se] até ao sistema, progride-se [«stiger»] ! Vai-se mais longe que «o indivíduo» – [vai-se] até à comunidade, progride-se! Vai-se mais longe que a subjectividade – [vai-se] até à objectividade, progride-se! Etc., etc.»

*qualquer estudante sabe, afinal de contas, que eu sou uma subjectividade isolada – ergo, eu sou quase o mal, “pura negatividade, falta de seriedade”, etc. Ó, confusão abissal. Não, todo o conceito de objectividade, que se põe como o que salva, é apenas o alimento da doença e o facto de ser louvado como restaurador da saúde mostra como a época é fundamentalmente irreligiosa, pois o que salva é o regresso ao paganismo. Não; justamente para pôr fim à subjectividade não sua não-verdade temos de passar completamente através do indivíduo singular [«den Enkelte»] – directamente perante Deus. [...] Veja-se Sócrates. Naqueles dias, vinha um sofista atrás de outro e mostrava que o problema estava na falta de informação adequada, que devia haver melhor investigação, a ignorância era o mal – e então chegou o velho Sócrates e diz: não, a ignorância é o restabelecimento da saúde. [...] Ele acabou por ser representado como o mal, porque naqueles dias a ignorância era vista como o mal – e todavia Sócrates era na verdade o médico. É preciso um raro génio (ou infinita profundidade e um ouvido infinitamente sensível para perceber os próprios fenómenos demoníacos proclamar, quando compreendidos ao contrário, de que é que precisam) em ordem a captar adequadamente as coisas neste domínio. Não me elevo acima de ninguém. É absolutamente verdade – a subjectividade isolada, tal como a época a entende, é o mal; mas o restabelecimento da saúde através da “objectividade” não é nem um bocadinho melhor. Ser-se-á salvo mediante a subjectividade, mediante Deus, como a infinitamente pressionante subjectividade».*⁹⁶⁵ Poder-se-ia dizer que a subjectividade só ganha concretude mediante a categoria «perante Deus».⁹⁶⁶ O contacto de si mesmo consigo mesmo «perante Deus» impede que a *minha* vida, enquanto decorre, alguma vez esteja acabada para qualquer explicitação de si, antes consista na luta instantânea pela transparência da consciência que está sempre de algum modo fora de si mesma na existência.

No fulcro da cisão entre Hegel e Kierkegaard está o problema genérico da *mediação*: a erradicação da «consciência infeliz», isto é, a passagem da «consciência infeliz» para o estágio posterior da consciência, tal como proposta por Hegel, é alvo da crítica de Kierkegaard não porque não esteja correcta, por assim dizer, mas porque é em si mesma impotente para transformar a própria vida do indivíduo que é essa

⁹⁶⁵NB15:71, SKS 23, pp. 49-50 (a tradução é de N. FERRO, em *Naturalmente Hipócrita: Em Constante Referência a Kierkegaard*, Lisboa, Aster, 2014, pp. 68-69).

⁹⁶⁶Cf. §15, pp. 531 e ss..

«consciência infeliz». A transição do momento da «consciência infeliz» para a figura seguinte da consciência não se dá em virtude dos próprios termos nos quais está constituída – isto é, não é anónima –, pelo que os próprios termos da contradição não conduzem à sua resolução. Dito de outra forma: que o sujeito infeliz *saiba* da sua situação não lhe diz nada, não o ajuda em nada a sair dela. A resolução da contradição da «consciência infeliz» não pode ser feita por intermédio dos próprios termos da contradição; estar “a par” do modo de saída do momento da «consciência infeliz» não faz que o sujeito esteja apto para tal movimento. Quer dizer, não há qualquer lógica interna entre a fenomenologia do espírito e o sujeito da «consciência infeliz», mas uma radical descontinuidade. Deste modo, na medida em que se constitui como “tese”, a «consciência infeliz» não tem nada a dizer ao sujeito da «consciência infeliz», a tese da «consciência infeliz» nada faz pelo sujeito da «consciência infeliz», é muda para ele, não lhe abre qualquer possibilidade existencial para lá da sua própria situação de «consciência infeliz». Poderia objectar-se que o facto de a tese da «consciência infeliz» não tocar a existência do sujeito da «consciência infeliz» em nada altera a verdade da tese da «consciência infeliz»; quer dizer, mesmo que o «infeliz» não fosse ajudado pelo reconhecimento da “tese” sobre a «consciência infeliz» como sendo a verdade da sua vida (ou seja, o facto de a tese ser muda quanto à existência individual), isso em nada alteraria o facto de essa ser a verdade sobre a sua vida. Nesse sentido, a verdade estaria na fenomenologia do espírito, e “tanto pior” para o indivíduo da «consciência infeliz» se a verdade não é nada para ele. De modo que a verdade da «consciência infeliz» não seria alterada por não ter sido significativa para o sujeito da «consciência infeliz». Ora, do ponto de vista de Kierkegaard, isso significa precisamente que a verdade não é, não pode ser a tese da fenomenologia do espírito. A verdade não pode ser uma tese sobre a «consciência infeliz», ainda que a tese seja válida. Isso acontece precisamente porque «o indivíduo» é impensável, é uma determinação irrepetível, não se pode verter em discurso. Mais precisamente: o problema parece ser que o problema não é formulável, pelo seguinte: a “tese” de Kierkegaard é que a “existência é separação”, isto é, imediato e ideal são heterogêneos em si mesmos na vida concreta.⁹⁶⁷ É claro que isto não pode ser uma “tese”, pois a partir do momento em que for uma tese, a separação desapareceu, pois foi enunciada no interior homogêneo do âmbito do ideal e, portanto, ou não diz

⁹⁶⁷De aí a insistência, por parte de Kierkegaard, em afirmar que o paradoxo é uma categoria que não pode ser ultrapassada. Cf., por exemplo, NB25:25, SKS 23, pp. 23-24, ou NB:125, SKS 20, pp. 88-89.

nada ou é falsa. Kierkegaard não tem resposta para isto; não tem, justamente, nada a dizer. E o mesmo é dizer que, no fundo, estão em causa duas concepções de verdade. Para Hegel, a verdade corresponde ao termo do processo da fenomenologia do espírito: e isso é bem capaz de ser verdade. Se, para Kierkegaard, a verdade se identifica com o edificante e não há verdade que caia fora do âmbito do edificante,⁹⁶⁸ isso deve-se ao facto de, feitas as contas, haver sempre um pobre sujeito individual a ler a *Fenomenologia do Espírito*; e que, nessa leitura ele tem de decidir por si; e que, se reconhecer em si a forma da consciência infeliz, terá de fazer qualquer coisa; e não é nada claro que o texto de Hegel lhe estenda, então, uma mão amiga, aquela mão de que ele precisa mesmo.

Assim, Hegel e Kierkegaard estão de acordo do ponto de vista formal: a verdade é concreta e não abstracta.⁹⁶⁹ Todavia, o entendimento do que seja o concreto e abstracto é diametralmente oposto: Hegel rejeita o edificante como constitutivo de verdade,⁹⁷⁰ e, do seu ponto de vista, com toda a razão: para Hegel, o edificante não edifica: só a ciência o pode fazer.

Por fim, aquilo de que sempre se trata é: *QUE É A VERDADE?* A resposta a esta pergunta cabe, por fim, ao leitor. E a desvantagem do silêncio de Kierkegaard a este respeito (a “tese” de que só o edificante é verdade não é propriamente uma tese) é uma vantagem: não distrai o sujeito – cada um é que tem que decidir que é que é verdade para si.⁹⁷¹ Assim, ainda que Hegel tenha explicitado sistematicamente a existência, a

⁹⁶⁸*Phänomenologie des Geistes*, p. 14: «Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein». Ou/Ou, *Segunda parte*, SKS 3, p. 332: «Só a verdade que edifica é verdade para ti.»

⁹⁶⁹Cf., a título de exemplo, *Phänomenologie des Geistes*, p. 46: «Die Philosophie dagegen betrachtet nicht [die] unwesentliche Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentlich ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe». Em termos kierkegaardianos, a verdade constitui-se sempre no movimento «para mim», o qual é *o mais concreto possível*: tão concreto que corresponde, na verdade, à própria relação *individual* de interioridade do sujeito a si mesmo, a «o indivíduo» – que, precisamente por isso, *não se pode dizer*.

⁹⁷⁰Pois a verdade corresponde ao termo da fenomenologia do espírito. *Phänomenologie des Geistes*, p.17: «Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.» *Ibid.*, p. 65: «Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen.»

⁹⁷¹É claro que esta vantagem não costuma ser “vantagem nenhuma”, pois as afirmações de Kierkegaard são tidas normalmente por teses, que se discutem, etc. Quer dizer: dado que a vantagem é o silêncio, não se assegura que haja qualquer vantagem, pois é fácil interpretar o silêncio como um conjunto de teses. O mesmo se passa com o silêncio do n.º 7 do *Tractatus*, de Wittgenstein. Sobre as relações entre Kierkegaard e Wittgenstein, veja-se, por exemplo, SCHONBAUMSFELD, G., *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2010; ROLLEFSON, R., *Thinking with Kierkegaard and Wittgenstein: The Philosophical Theology of Paul L. Holmer*, Eugene (Or.), Pickwick, 2014.

validade da fenomenologia não a torna verdadeira, porque não faz nada pela vida individual, ou não é em virtude da fenomenologia que a vida individual se transforma, pois não há qualquer continuidade entre o plano lógico e o plano existencial: desta forma, é impossível habitar o sistema, e o pensador, que completou o «*edifício colossal*» do sistema, habita «*um celeiro ao lado, ou uma casota de cão, ou, no máximo, a casa do porteiro*».⁹⁷² É justamente por isso que, no texto que descreve «o mais infeliz», não se encontra ninguém na sepultura; na realidade, «o mais infeliz» da tese hegeliana, *enquanto tese, não é ninguém*, ainda que a descrição do «mais infeliz» ou da «consciência infeliz» seja válida.⁹⁷³

No entanto, para ser acordado para esta pergunta, o leitor não pode encontrar-se no estado que exclui qualquer inquietação e que, portanto, anula a posição da pergunta fundamental pela verdade da própria vida: o estado da desolação («*Trøsteløshed*»). Apesar de tudo o que vem sendo dito sobre as manifestações existenciais da estrutura da contradição, sobre a notificação desta contradição à consciência de si do sujeito, não se pode excluir a possibilidade de o indivíduo passar toda a sua existência como se nada se passasse nela, como se nada nela estivesse em causa. A radical heterogeneidade com a vida, que se manifesta na angústia, «*esta inquietação impertinente, esta divina hipocondria*», nas palavras de Hamann, citado por Vigilius Haufniensis,⁹⁷⁴ não tem por que ser experimentada. De facto, do ponto de vista fenomenológico não há como excluir a possibilidade de o sujeito passar tranquilamente o tempo da sua vida, como “peixe na água”, como um animal, numa adesão completa, despreocupada e sem problemas ao ser da vida, sem consciência de si, sem uma questão de sentido a perturbar profundamente e a pressionar a vida, sem pressentimento de que a vida faz um pedido que a leva para além de si, sem noção de que pode haver um infinito por agarrar e que fazer seu. Quer dizer, não há forma de provar que o indivíduo é sempre instigado ao espírito – não há forma de demonstrar que o sujeito é, naturalmente, a «consciência infeliz» ao modo da existência – de tal modo que, se falha a sua determinação própria, se não se torna homem, é por responsabilidade sua. O sujeito pode dormir-se a si mesmo durante toda a vida, embalar-se na sua inconsciência, viver a «*paz morta*» de um «*acordo consigo*»

⁹⁷²Cf. *A Doença para a Morte*, SKS 11, pp. 158-159.

⁹⁷³Neste texto está, em parte, em causa a aceitação da validade da tese de Hegel e, simultaneamente, a paródia da referida tese: numa tese não há, na verdade, ninguém. Cf. *Ou/ou, Primeira parte*, SKS 2, p. 213: «Ter-se-á aberto a sepultura, mas não ter encontrado rasto de cadáver.»

⁹⁷⁴*O Conceito de Angústia*, SKS 4, p. 460.

*mesmo», surgir e desaparecer na vida como uma erva, viver essencialmente tépido, como as águas estagnadas e rançosas. Neste sentido, o sujeito não é nada: nem sequer tem a consciência bastante para ser «infeliz», isto é, encontra-se aquém da «consciência infeliz». Esta possibilidade, que não pode ser fenomenologicamente anulada, é o mais absoluto desespero, a «desolação»: o desespero total do silêncio imperceptível da própria vida, a mais profunda insensibilidade à existência, o ser lançado fora da vida como se nunca se tivesse passado por ela, expulso dela como se nunca se tivesse sido. Trata-se da possibilidade descrita nos *Discursos Cristãos*: «Que é a desolação [«Trøstesløshed»]? Por mais terríveis, não são propriamente o grito mais atroz da dor ou a presunção do desespero. Mas aquele acordo consigo mesmo descoberto numa paz morta [«uddød Stilhed»], que tudo o que é mais elevado está perdido, enquanto, ainda assim, se consegue certamente viver, quando nada lembre uma pessoa disso – isso é desolação. Desolação também não é chorar desoladamente a morte de alguém [«sørge»], mas ter completamente deixado de chorar a morte. Desolação é conseguir perder Deus de tal modo que se permaneceu completamente indiferente a isso, e também não se achou a vida insuportável, e é ao mesmo tempo o modo mais terrível de desobediência, mais terrível que todo o desafio. Oh! Odiar Deus, amaldiçoá-lo, não é tão terrível como perdê-lo deste modo – ou, o que é o mesmo, [não é tão terrível como] perder-se a si mesmo deste modo. Perder uma ninharia de tal forma que não se está preocupado em recuperá-la, ora, isso está talvez em ordem; mas perder o seu próprio eu (perder Deus) de tal modo que também não se está preocupado em ajoelhar-se para recuperá-Lo, ou de tal modo que escapa completamente a alguém que O perdeu: oh, terrível perdição! Não há apenas uma diferença infinita entre aquilo que se perde em cada caso, mas também no modo como se perde. Perder Deus de tal modo que, dilacerado, o arrependimento imediatamente se apressa em alcançar Quem perdeu; perder Deus de tal modo que uma pessoa se escandaliza com Ele, se rebela contra Ele ou suspira contra Ele; perder Deus de tal modo que se desespera por isso – mas perder Deus como Ele nada fosse, e como se isso nada fosse...!»⁹⁷⁵*

⁹⁷⁵*Discursos Cristãos*, SKS 10, pp. 97-98. E veja-se a formulação da mesma situação de desolação por parte da aguda “consciência” de um si que não se sabe perante Deus: «Irrita-me a felicidade de todos estes homens que não sabem que são infelizes. A sua vida humana é cheia de tudo quanto constituiria uma série de angústias para uma sensibilidade verdadeira. Mas, como a sua verdadeira vida é vegetativa, o que sofrem passa por eles sem lhes tocar na alma, e vivem uma vida que se pode comparar somente à de um homem com dor de dentes que houvesse recebido uma fortuna – a fortuna autêntica de estar vivendo sem dar por isso, o maior dom que os deuses concedem, porque é o dom de lhes ser semelhante, superior

como eles (ainda que de outro modo) à alegria e à dor. Por isto, contudo, os amo a todos. Meus queridos vegetais!», PESSOA, F., *Livro do Desassossego: Composto por Bernardo Soares, Ajudante de Guarda-Livros na Cidade de Lisboa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011, p. 266.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE SØREN KIERKEGAARD:

CAPPELØRN, N. J. *et al.* (ed.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, Copenhaga, Søren Kierkegaard Forskningscenteret/Gad, 1997-2013: <http://sks.dk/forside/indhold.asp> (acedido a 1 de Março de 2016);

THULSTRUP, N. e CAPPELHØRN, N. J. (eds.), *Søren Kierkegaards Papirer*, Copenhaga, Gyldendal, 2.^a ed., 1968-78.

TRADUÇÕES CONSULTADAS:

KIERKEGAARD, S., *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, 20 vols., trad. Tisseau, P.-H. e Jacquet-Tisseau, E.-M., Paris, Éditions de l'Orante, 1966-1986.

KIERKEGAARD, S., *Kierkegaard's Writings*, 26 vols., ed. Howard Hong e Edna Hong, Princeton, Princeton University Press, 1979-2000.

KIERKEGAARD, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência: Dos Quatro Discursos Edificantes (1843)*, trad., notas e posfácio N. Ferro e M. Jorge de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

KIERKEGAARD, S., *Diapsalmata: Dos Papéis de A (1ª parte de OU/OU, um Fragmento de Vida)*, trad. Bárbara Silva *et al.*, posfácio de M. Jorge de Carvalho e Nuno Ferro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011.

OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

A.V., *Kierkegaard Vivant*, Paris, Gallimard, 1966.

A.V., *Studi Kierkegaardiani*, Bréscia, Morcelliana, 1957.

A.V., *Kairos: Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse*, 10: *Kierkegaard*, 1997.

- A.V., *Studier i Stadier*, Copenhaga, C. A. Reitzel, 1998.
- ACCARD-COUCHOUD, M., *Kierkegaard ou l'Instant Paradoxal: Recherches sur l'Instant Psychotique*, Paris, Cerf, 1981.
- ACONE, G., "L'Opposizione Kierkegaardiana ad Hegel", *Rivista di Studi Salernitani*, 1, 1968, pp. 189-205.
- ADAMS, R., "Truth and subjectivity", in STUMP, E. (ed.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1993, pp. 15-42.
- ADINOLFI, I., *Poeta o Testimone? Il Problema della Comunicazione del Cristianesimo in Søren Aabye Kierkegaard*, Génova, Marietti, 1991.
- ADINOLFI, I., GARAVENTA, R. (eds.), *Le Malattie dell'Anima: Kierkegaard e la Psicologia*, Génova, Il Nuovo Melangolo, 2006.
- ADLER, A., *Den Isolerede Subjectivitet i dens Vigtigste Skikkelser*, Copenhaga, Berlingske Bogtrykkeri, 1840.
- AGACINSKI, S., *Aparté: Conceptions et Morts de Søren Kierkegaard*, Paris, Aubier Flammarion, 1977.
- AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, 2.^a ed., Lisboa, INCM, 2004.
- AMOROSO, L. (ed.), *Maschere Kierkegaardiane*, Turim, Rosenberg & Sellier, 1990.
- ANDERSEN, K., "'Genius' and the Problem of 'Livs-Anskuelse': Kierkegaard Reading Andersen", in SONDRUP, S. P. (ed.), *H. C. Andersen: Old Problems and New readings, Papers from the Third International Hans Christian Andersen Conference*, Odense, Provo/Utah, Hans Christian Andersen Center/University Press of Southern Denmark/Brigham Young University, 2004, pp. 145-160.
- ANDERSEN, L., "Eksistens og modernitet hos Søren Kierkegaard: Kierkegaard og det modern", *Slagmark*, 4, 1985, pp. 60-80.
- ANDERSEN, V., "Paradoksi og dialektik – Kierkegaard og Hegel endnu engang", *Fønix*, 15, 2, 1991, pp. 87-104.
- ANDERSON, B., "Kierkegaard's Despair as a Religious Author", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4, 4, 1973, pp. 241-254.
- ANDERSON, S., *On Kierkegaard*, Belmont, Wadsworth, 1999.

ANDERSON, T., "Kierkegaard and Approximation Knowledge", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 12: *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Macon, Mercer University Press, 1997, pp. 187-203.

ANDERSON, T., "The Opposition Between Objective Knowledge and Subjective Appropriation in Kierkegaard and Climacus", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 7: *Christian Discourses and The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, Macon, Mercer University Press, 2007, pp. 191-218.

ANTON, H. (ed.), *Invaliden des Apoll: Motive und Mythen des Dichterleids*, Munique, Wilhelm Fink, 1982.

ANZ, W., "Die religiöse Unterscheidung. Über das Verhältnis von Dichtung und Existenzdialektik bei Søren Kierkegaard", in *Kierkegaard Symposion: Orbis Litterarum*, X, 1-2, 1955, pp. 5-17.

ANZ, W., "Kierkegaard über Sterben und Tod", in SCHMID, H. (ed.), *Wort und Dienst: Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Bethel*, Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1971, pp. 9-20.

ARENDT, M., "Die gelebte Angst des 'Angst-Philosophen' Kierkegaard. Ein existenzanalytischer Aufriß», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, 17-18, 1973-74, pp. 23-263.

ARENDT, R., "Søren Kierkegaard og det Første Bud", *Fønix*, 12, 1988, pp. 264-277.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.

AROOSI, J., "Freedom and the Temporality of Despair", in SCHULZ, H. et al. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2014*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 217-230.

ASSAAD-MIKHAÏL, F., "Mort de l'Homme et Subjectivité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73, 1968, pp. 430-461.

BÄCK, Allan, *On Reduplication: Logical Theories of Qualification*, Leiden/Nova Iorque/Colónia, E. J. Brill, 1996.

BAILEY, C. (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, reimp., Hildesheim, Olms, 1989.

- BARBIERO, D., "On subjective truth", *Philosophy Today*, 38, 4/4, 1994, pp. 356-369.
- BARRETT, L., "Subjectivity is (Un)Truth: Climacus's Dialectically Sharpened Pathos", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 12: *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Macon, Mercer University Press, 1997, pp. 291-306.
- BARRETT, L. e STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard and the Bible*, vol. II: *The New Testament*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2010.
- BASSO, I., *Kierkegaard Uditore di Schelling: Trace della Filosofia Schellinghiana nell'Opera di Søren Kierkegaard*, Milão, Mimesis, 2007.
- BAUDELAIRE, Ch., *Oeuvres Complètes*, Paris, Conard, 1926.
- BEABOUT, G., "Kierkegaard on the Self and Despair: An Interpretation of the Opening Passage of *The Sickness unto Death*", in DAHLSTROM, D. O. (ed.), *Hermeneutics and the Tradition: Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, 72, Washington, The American Catholic Philosophical Association, 1988, pp. 106-115.
- BEABOUT, G., "Existential Despair in Kierkegaard", *Philosophy and Theology*, 6, 2, 1991, pp. 167-174.
- BEABOUT, G., *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.
- BEABOUT, G. e FRAZIER, B., "A Challenge to the 'Solitary Self' Interpretation of Kierkegaard", *History of Philosophy Quarterly*, 17, 1, 2000, pp. 75-98.
- BENNETT, J., "Selves and Personal Existence in the Existential Tradition", *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1, 1999, pp. 135-156.
- BERNASCONI, R., "The Philosophy of Race in the Nineteenth Century", in MOYAR, D. (ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2010, pp. 498-521.
- BERARDINI, S., *La Malattia per la Morte di Kierkegaard: Introduzione e Commento*, Roma, Aracne, 2010.
- BERTHOLD-BOND, D., "Lunar Musings? An Investigation of Hegel's and Kierkegaard's Portraits of Despair", *Religious Studies*, 34, 1, 1998, pp. 33-59.

- BERTMAN, M., "Kierkegaard: A Sole Possibility for Individual Unity", *Philosophy Today*, 16, 4/4, 1972, pp. 306-312.
- BERTUNG, B., "Om Begreberne 'Sjæl', 'Selv' og 'Ånd' hos Søren Kierkegaard", *Præsteforeningens Blad*, 34, 1989, pp. 609-612.
- BERTUNG, B. (ed.), *Kierkegaard: Poet of Existence*, Copenhagen, Reitzel, 1989.
- BESPALOFF, R., *Cheminements et Carrefours: Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Nietzsche*, Paris, Vrin, 1938.
- BIGELOW, P., *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Tallahassee, Florida State University Press, 1987.
- BILEGOW, P., *The Cunning, The Cunning of Being: Being a Kierkegaardian Demonstration of the Postmodern Implosion of Metaphysical Sense in Aristotle and the Early Heidegger*, Tallahassee, Florida State University Press, 1991.
- BIRKELUND, R., *Eksistens og Livsfilosofi*, Copenhagen, Gyldendal, 2002, pp. 91-130.
- BLOOM, H. (ed.), *Søren Kierkegaard*, Nova Iorque/Filadélfia, Chelsea House Publishers, 1989.
- BOGEN, J., "Remarks on the Kierkegaard-Hegel Controversy", *Synthese*, 13, 4, 1961, pp. 372-389.
- BOLIN, N., "Kierkegaard's Teleological Suspension of the Self", in CARTER, R. (ed.), *God, the Self and Nothingness: Reflections Eastern and Western*, Nova Iorque, Paragon House, 1990, pp. 107-121.
- BÖSCH, M., "Der Hegelsche Begriff der Seele in Karl Rosenkranz' Psychologie", in *Søren Kierkegaard: Schicksal, Angst, Freiheit*, Paderborn et al., Ferdinand Schöningh, 1994, pp. 59-62.
- BÖSL, A., *Unfreiheit und Selbstverfehlung: Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde*, Basilea et al., Herder, 1997.
- BOUSQUET, F., "La Vérité est de Devenir Sujet: La Vérité comme Question Éthique chez Kierkegaard", *Philosophie. La Vérité*, 8, 1983, pp. 157-178.
- BOYER, R., "Le Maladie à la Mort de Kierkegaard", in PAUL, J.-M. (dir.), *Le Mal et la Maladie de Maître Eckhart à Thomas Bernhard: Actes du Colloque Organisé par le*

Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II (6, 7, 8 Février 1987), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1988, pp. 141-150.

BREZIS, D., *Kierkegaard ou la Subjectivité en Miroir*, Paris, Kimé, 2004.

BRUNEL, P., *Dictionnaire de Don Juan*, Paris, Laffont, 1999.

BUKDAHL, J., *Søren Kierkegaard and the Common Man*, trad. B. Kirmmse, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans, 2001.

BÜHLER, P., "L'Individu. Quelques Réflexions à propos d'une Catégorie Oubliée", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 58, 1978, pp. 193-215.

BURGESS, A., "Kierkegaard's Concept of Redoubling and Luther's *Simul Justus*", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 16: *Works of Love*, Macon, Mercer University Press, 1999, pp. 39-56.

BURGESS, A., "Between Reflection and the Upbuilding: A Pattern in Kierkegaard's Discourses", in CRUYSSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 97-105.

BURNS, M., "The Self and Society in Kierkegaard's Anti-Climacus Writings", *Heythrop Journal*, 51, 2010, pp. 625-635.

BUTLER, J., "Kierkegaard's Speculative Despair", in SOLOMON, R. e HIGGINS, K. (eds.), *The Age of German Idealism*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1993, pp. 363-391.

BYKHOVSK, B., "A Philosophy of Despair", *Philosophy and Phenomenological Research*, 34, 2, 1973, pp. 187-200.

CAIN, D., "Motive and Mood in 'The Concept of Anxiety'", in THULSTRUP, N. e THULSTRUP, M. (eds.), *Liber Academiae Kierkegaardensis Annularius*, tomo VIII: *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, Copenhaga, Reitzel, 1990, pp. 70-99.

CAIN, D., "'Death comes in between': reflections on Kierkegaard's *For Self-Examination*", *Kierkegardiana*, 15, 1991, pp. 69-81.

CAIN, D., "Kierkegaard's Anticipation of Authorship: 'Where Shall I Find a Foothold?'"', in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 1: *Early Polemical Writings*, Macon, Mercer University Press, 1999, pp. 132-157.

CANÁN, A., “Verzweiflung und Reue bei Kierkegaard”, *Kierkegaardiana*, 21, 2000, pp. 116-130.

CAPPELHØRN, N. J., “Et Forsøg på en Bestemmelse af Begrebet Forargelse hos Søren Kierkegaard”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 38, 1975, pp. 197-229.

CAPPELHØRN, N. J., “Kierkegaards eigener ‘Gesichtspunkt’: ‘Vorwärts zu Leben, aber rückwärts zu Verstehen’”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 17, 1975, pp. 61-75.

CAPPELØRN, N. J., “Am Anfang Steht die Verzweiflung des Spießbürgers: Zu Arne Grøns ‘Kierkegaards Phänomenologie?’”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 129-148.

CAPPELHØRN, N. J. e STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Mening It”: Copenhagen, May 5-9, 1996*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997.

CAPPELHØRN, N. J., “Gudbilledlighed og Syndefald. Aspekter af Grundtvigs og Kierkegaards Menneskesyn på baggrund af Irenæus”, *Grundtvig-Studier*, 55, 1, 2004, pp. 134-178.

CAPPELHØRN, N. J., et al. (eds.), *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006.

CAPPELØRN, N. J., “Spleen Essentially Canceled – Yet a Little Spleen Retained”, in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 129-146.

CAPPELHØRN, N. J., “The Interpretation of Hereditary Sin in *The Concept of Anxiety* by Kierkegaard’s Pseudonym Vigilius Haufniensis”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 72, 2010, pp. 131-146.

CARIGNAN, M., “The Eternal as a Synthesizing Third Term in Kierkegaard’s Work”, in McKINNON, A. (ed.), *Kierkegaard: Resources and Results*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1982, pp. 74-87.

CARLISLE, C., *Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements and Positions*, Albany, State University New York Press, 2005.

- CARON, J. (ed.), *Kierkegaard Aujourd'hui: Recherches Kierkegaardiennes au Denmark et en France*, Odense, Odense University Press, 1998.
- CARTER, R. (ed.), *God, the Self and Nothingness: Reflections Eastern and Western*, Nova Iorque, Paragon House, 1990.
- CHALLIOL-GILLET, M.-C., "La Critique de La Preuve Ontologique Selon Schelling et Kierkegaard", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 2000, pp. 237-245.
- CHAPLAN, D., *Étude sur In Vino Veritas de Kierkegaard*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- CHESTOV, L., *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*, trad. T. Rageot e B. Schloezer, Paris, Vrin, 1948.
- CHRISTENSEN, A., "Søren Kierkegaards Individuationsprincip", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 16, 1953, pp. 216-236.
- CLAIR, A., *Pseudonymie et Paradoxe*, Paris, Vrin, 1976.
- CLAIR, A., "Le Mythe de Faust et le Concept Kierkegaardien de Démoniaque", *Revue Philosophique de Louvain*, 77, 33, 1979, pp. 24-50.
- CLAIR, A., *Kierkegaard: Penser le Singulier*, Paris, Cerf, 1993.
- CLAIR, A., *Kierkegaard: Existence et Éthique*, Paris, PUF, 1997.
- COCHRANE, A., *Existentialists and God: Being and the Being of God in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth*, Filadélfia, Westminster Press, 1956.
- COHEN, A., "Kierkegaard as a Psychologist of Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13, 2, 1982, pp. 103-119.
- COHEN, T. et al. (eds.), *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech. University Press, 1993.
- COLE, J., *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1971.
- COLETTE, J., *Histoire et Absolu, Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclée, 1972.
- COLETTE, J., *Kierkegaard et la Non-Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
- COLLINS, J., *The Mind of Kierkegaard*, Chicago, Henry Regnery Company, 1953.

COME, A., *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995.

COMSTOCK, W., "Hegel, Kierkegaard, Marx on 'The Unhappy Consciousness'", *Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie/International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion*, XI, 1978, pp. 91-119.

CONANT, J., "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense", in COHEN, T. *et al.* (eds.), *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech. University Press, 1993, pp. 195-224.

CONNELL, G., *To Be One Thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought*, Macon, Mercer University Press, 1985.

CONNELL, G., "The Importance of Being Earnest: Coming to Terms with Judge William's Seriousness", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 11: *Stages on Life's Way*, Macon, Mercer University Press, 2000, pp. 113-148.

CONNELL, G., "Postmodern Readings of Kierkegaard and the Requirement of Oneness", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 15: *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Macon, Mercer University Press, 2005, pp. 13-36.

CONNELL, G., "Four Funerals: The Experience of Time by the Side of the Grave", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vols. 9-10: *Prefaces and Writing Sampler and Three Discourses on Imagined Occasions*, Macon, Mercer University Press, 2006, pp. 419-437.

CONNELL, G. e EVANS, C. S. (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community, Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1991.

CONNELL, G. e SERVATY, H., "A Paradox of Personal Identity in Kierkegaard's *Philosophical Fragments*", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 7: *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Macon, Mercer University Press, 1994, pp. 85-107.

CONWAY, D. e GOVER, K., (eds.), *Søren Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers*, 4 vols., Londres/Nova Iorque, Routledge, 2002.

CORNU, M., *Kierkegaard et la Communication de l'Existence*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1972.

CORRIGAN, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

CORTESE, A. (ed.), *Kierkegaard Oggi*, Milão, Vita e Pensiero, 1986.

COTTER, R. E., *Aspects of Philistinism in Nineteenth-Century German Literature: Eichendorff, Keller, Fontane*, Dissertação de Doutorado apresentada à Universidade de Oxford, Oxford, 1991.

CREEGAN, C., *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality, and Philosophical Method*, Londres, Routledge, 1989.

CRITES, S., *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, Chambersburg, Pa., American Academy of Religion, 1972.

CRITES, S., “The Blissful Security of the Moment: Recollection, Repetition and Eternal Recurrence”, in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 6: *Fear and Trembling and Repetition*, Macon, Mercer University Press, 1993, pp. 225-246.

CROXALL, T., *Kierkegaard Commentary*, Nova Iorque, Harper, 1956.

CROXALL, T., *Kierkegaard Studies*, Londres, Lutterworth, 1948.

CRUYSBERGHS, P., “Must Reflection Be Stopped? Can it Be Stopped?”, in CRUYSBERGHS, P., TAELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 11-24.

CRUYSBERGHS, P., “Transparency to Oneself and to God”, in GARFF, J., ROCCA, E. e SØLTØFT, P. (eds.), *At Vaere Sig Selv Naervaerende: Festskrift til Niels Jørgen Cappelhørn*, Copenhaga, Kristeligt Dagblads Forlag, 2010, pp. 127-141.

CRUYSBERGHS, P., TAELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003.

DAHLSTROM, D. O. (ed.), *Hermeneutics and the Tradition: Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, 72, Washington, The American Catholic Philosophical Association, 1988.

- DAISE, B., *Kierkegaard's Socratic Art*, Macon, Mercer University Press, 1999.
- DALFERTH, I., "Becoming a Christian according to the *Postscript*: Kierkegaard's Christian Hermeneutics of Existence", CAPPELHØRN, N. J. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2005*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2005, pp. 242-281.
- DALLAGO, C., *Ueber eine Schrift: Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Innsbruck, Brenner-Verlag, 1914.
- DAMBERG, E., HAUE, H. e JOHANSEN, J. D. (eds.), *Litterar på Eventyr: Festskrift til Finn Hauberg Mortensen*, Odense, Syddansk Universitet, 2006.
- DAMGAARD, I., "Frihedens Svimlende Skrøbelighed: En Sammenlignende Læsning af Kierkegaards og Ricoeurs Udlægning af Fortællingen om Syndefaldet i Genesis 3", *Kierkegaardiana*, 23, 2004, pp. 26-40.
- DAVENPORT, J., "'Entangled Freedom': Ethical Authority, Original Sin, and Choice in Kierkegaard's *Concept of Anxiety*", *Kierkegaardiana*, 21, 2000, pp. 131-151.
- DAVENPORT, J., "Kierkegaard, Anxiety, and the Will", in CAPPELHØRN, N. J. *et al.*, *Kierkegaard Studies: Yearbook 2001*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2001, pp. 158-182.
- DAVENPORT, J., "Selfhood and 'Spirit'", in LIPPITT, J. e PATTISON, G. (eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 230-251.
- DAVINI, S., *Il Circolo del Salto: Kierkegaard e la Ripetizione*, Florença, ETS, 1996.
- DECHER, F. e HENNIGFELD, J. (eds.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.
- DEEDE, K., "The Infinite Qualitative Difference: Sin, the Self, and Revelation in the Thought of Søren Kierkegaard", *International Journal for Philosophy of Religion*, 53, 2003, pp. 25-48.
- DEHS, J., "'Ikke Phantasiens kunstrige Væven, men Tankens Gysen': Kierkegaard og Bruddet med Idealismens Æstetik», *Slagmark*, 4, 1985, pp. 46-59.
- DELECROIX, V., *Singulière Philosophie: Essai sur Kierkegaard*, Paris, Le Félin, 2006.
- DEUSER, H., "Bekendelse og Handling ud fra Søren Kierkegaard", *Fønix*, 5, 1981, pp. 19-31.

DEUSER, H., "Søren Kierkegaard. Existenzdialektik", in SPECK, J. (ed.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit*, vol. III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 125-159.

DEUSER, H., "Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre (Ästhetik, Ethik, Religion)", in ENGELHARDT, P. (ed.), *Glück und geglücktes Leben: Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1985, pp. 165-183.

DEUSER, H., "Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: 'Das etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist'", *Kierkegaardiana*, 15, 1991, pp. 104-116.

DEUSER, H., "Søren Kierkegaard. Die Dialektik menschlichen Existierens", in DECHER, F. e HENNIGFELD, J. (eds.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 139-151.

DIEM, H., *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, trad. H. Knight, Edimburgo/Londres, Oliver and Boyd, 1959.

DIEM, H., *Kierkegaard: An Introduction*, trad. D. Green, Richmond, John Knox Press, 1966.

DIETZ, W., "Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard", in *Kierkegaardiana*, 17, 1994, pp. 109-129.

DIETZ, W., *Søren Kierkegaard: Existenz und Freiheit*, Frankfurt, Anton Hain, 1993.

DIETZ, W., "Servum arbitrium. Zur Konzeption der Willensunfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1998, 40, pp. 214-227.

DIJNES, T., "Existensbegrebet og Søren Kierkegaard", in *Existensproblemet i Moderne Tænkning og Digting*, Copenhagen, Munksgaard, 1963, pp. 18-26.

DISSE, J., *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Friburgo/Munique, Karl Alber, 1990.

DISSE, J., "Das unmittelbare Selbstverhältnis bei Søren Kierkegaard", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 17, 1992, pp. 17-34.

DISSE, J., "Philosophie der Angst: Kierkegaard und Heidegger im Vergleich", *Kierkegaardiana*, 22, 2002, pp. 64-88.

DOOLEY, M., *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethic of Responsibility*, Nova Iorque, Fordham University Press, 2001.

DREYFUS, H. L., "Christianity Without Onto-Theology: Kierkegaard's Account of the Self's Movement from Despair to Bliss", in WRATHALL, Mark A. (ed.), *Religion After Metaphysics*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2003, pp. 88-103.

DREYFUS, H. L., "Kierkegaard on the Self", in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 11-23.

DUNNING, S., "The Dialectic of Contradiction in Kierkegaard's Aesthetic Stage", *Journal of the American Academy of Religion*, 49, 3, 1981, pp. 383-408.

DUNNING, S., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

DUNNING, S., "Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 8: *The Concept of Anxiety*, Macon, Mercer University Press, 1985, pp. 7-33.

DUNNING, S., "The Illusory Grandeur of Doubt: The Dialectic of Subjectivity in *Johannes Climacus*", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 7: *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Macon, Mercer University Press, 1994, pp. 203-222.

DUPRÉ, L., "The Constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 3, 1963, pp. 506-526.

DUPRÉ, L., *Kierkegaard as Theologian: The Dialectic of Christian Existence*, Nova Iorque, Sheed and Ward, 1963.

DUPRÉ, L., "Of Time and Eternity in Kierkegaard's Concept of Anxiety", *Faith and Philosophy*, 1, 2, 1984, pp. 160-176.

DURAN, J., "Kierkegaard's Christian Reflectivity: Its Precursors in the Aesthetics of Either-Or", *International Journal for Philosophy of Religion*, 17, 1985, pp. 131-137.

ELROD, J. W., "The Self in Kierkegaard's Pseudonyms", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4, 1974, pp. 218-240.

ELROD, J. W., *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

ELROD, J. W., "Feuerbach and Kierkegaard on the Self", *The Journal of Religion*, 56, 4, 1976, pp. 348-365.

ELROD, J., "Kierkegaard on Self and Society", *Kierkegaardiana*, 11, 1980, pp. 178-196.

EMMANUEL, S., "Kierkegaard on Knowledge and Faith", *Kierkegaardiana*, 15, 1991, pp. 136-146.

ENGELHARDT, P. (ed.), *Glück und geglücktes Leben: Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1985.

ERIKSEN, N., *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*, Nova Iorque/Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

EVANS, C. S., *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1983.

EVANS, C. S., *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's "Philosophical Fragments"*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

EVANS, C. S., "Kierkegaard's View of the Unconscious", in BERTUNG, B. (ed.), *Kierkegaard: Poet of Existence*, Copenhagen, Reitzel, 1989, pp. 31-48.

EVANS, C. S., *Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for Counseling and Pastoral Care*, Grand Rapids, Mich., Regent College Publishing, 1995.

EVANS, C. S., "Who is the Other in *Sickness unto Death*? God and Human Relations in the Constitution of the Self", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 1-15.

FABRO, C., *Tra Kierkegaard e Marx: Per una Definizione dell'Esistenza*, Firenze, Valecchi, 1952.

FABRO, C., "The Problem of Desperation and Christian Spirituality in Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 4, 1962, pp. 63-69.

FABRO, C., “Kierkegaards Kritik am Idealismus: Die metaphysische Begründung der Wahlfreiheit”, in VRIES, J. de e BRUGGER, W. (eds.), *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*, Frankfurt a. M., Walter Brugger, 1973, pp. 151-180.

FEGER, H. e HACKEL, M. (eds.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2013.

FENGER, H., *Kierkegaard: The Myths and Their Origins*, trad. G. Schoolfiend, New Haven/Londres, Yale University Press, 1980.

FENVES, P., “Chatter”: *Language and History in Kierkegaard*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

FERGUSON, H., *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1995.

FERGUSON, H., “Modulation: A Typology of the Present Age”, in CRUYSSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 121-141.

FERREIRA, J., *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FERREIRA, J., “Imagination and the Despair of Sin”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 17-34.

FERREIRA, J., “Other-Worldliness in Kierkegaard's *Works of Love*”, *Philosophical Investigations*, 22, 1999, pp. 65-79.

FERREIRA, J., “Immediacy and Reflection in *Works of Love*”, in CRUYSSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 107-119.

FERRO, N., “Kierkegaard e o Tédio”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 2/4, 2008, pp. 943-970.

FERRO, N., “Unum Noris, Omnes y la Generatio AEquivoca – Muchedumbre, Publico y la Posibilidad de la Comunidad”, in *VI Jornadas Internacionales de Estudios Kierkegaardianos 2010*, Buenos Aires, 2010:

<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=67&clavebot=jornadask> (acedido a 15 de Dezembro de 2015).

FERRO, N., “Anti-Climacus e a Noção de Natureza Humana: Uma Passagem d’A Doença para a Morte”, *Pensando – Revista de Filosofia*, 2, 4, 2011, pp. 140-161: <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/viewFile/690/610> (acedido a 15 de Dezembro de 2015).

FERRO, N., *Naturalmente Hipócrita: Em Constante Referência a Kierkegaard*, Lisboa, Aster, 2015.

FIGAL, G., “Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben”, *Kierkegaardiana*, 13, 1984, pp. 11-23.

FIGAL, G., *Lebensverstricktheit und Abstandnahme: “Verhalten zu sich” im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Attempto, Tübingen, 2001.

FISCHER, F., *Existenz und Innerlichkeit: Eine Einführung in die Gedankenwelt Søren Kierkegaards*, Munique, C. H. Beck, 1969.

FLETCHER, D., *Social and Political Perspectives in the Thought of Søren Kierkegaard*, Washington, University Press of America, 1982.

FRANK, M., “Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard”, *Critical Horizons*, 51, 2004, pp. 53-136.

FRAWLEY, M., “The Doctrine of creatio ex nihilo in the Thought of Søren Kierkegaard”, *Kierkegaardiana*, 23, 2004, pp. 7-25.

FRAZIER, B., “Kierkegaard on the Problems of Pure Irony”, *Journal of Religious Ethics*, 32, 2004, pp. 417-447.

FREMSTEDAL, R., “Anthropology in Kierkegaard and Kant: The Synthesis of Facticity and Ideality vs. Moral Character”, in SCHULZ, H. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2011*, Berlim, Walter de Gruyter, 2011, pp. 19-50.

FURIO, J., *Kierkegaard*, Fossano, Esperienze, 1972.

FUNCH, B., “Det Dæmoniske”, *Psyke og Logos*, 5, 1, 1984, pp.125-141.

FURTAK, R., “Kierkegaard and the Passions of Hellenistic Philosophy”, *Kierkegaardiana*, 24, 2004, pp. 68-85.

FURTAK, R., *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.

GARAVENTA, R., *La Noia: Esperienza del Male Metafisico o Patologia dell'Età del Nichilismo?*, Roma, Bulzoni, 1997.

GARAVENTA, R., *Angoscia e Peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne, 2007.

GARDINER, P., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

GARFF, J. "Den Dobbelte Dannelse: Dannelse og Identitetsdannelse hos Søren Kierkegaard", *Det Teologiske Fakultet*: http://www.teol.ku.dk/formidling/teol-information/2011_september_44/skjg/ (accedido a 15 de Dezembro de 2015).

GARFF, J., *Søren Kierkegaard: A Biography*, trad. B. Kirmmse, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.

GARFF, J., "Hvad Er Da Dannelse?": En Skitse af Kierkegaards Dannelseskursus", in DAMBERG, E., HAUE, H. e JOHANSEN, J. (eds.), *Litterar på Eventyr: Festskrift til Finn Hauberg Mortensen*, Odense, Syddansk Universitet, 2006, pp. 59-71.

GARFF, J., "Dannelse, Identitetsdannelse og Dannelses Kritik", in GARFF, J. (ed.), *At Komme til Sig Selv: 15 Portrætter af Danske Dannelsestænkere*, Copenhagen, Gads Forlag, 2009, pp. 106-138.

GARFF, J., "Perfectibilitet": Signalment af en Tvetydig Term", in GARFF, J., ROCCA, E. e SØLTØFT, P. (eds.), *At Vaere Sig Selv Naervaerende: Festskrift til Niels Jørgen Cappelhørn*, Copenhagen, Kristeligt Dagblads Forlag, 2010, pp. 30-50.

GARFF, J. (ed.), *At Komme til Sig Selv: 15 Portrætter af Danske Dannelsestænkere*, Copenhagen, Gads Forlag, 2009.

GARFF, J., ROCCA, E. e SØLTØFT, P. (eds.), *At Vaere Sig Selv Naervaerende: Festskrift til Niels Jørgen Cappelhørn*, Copenhagen, Kristeligt Dagblads Forlag, 2010.

GEISMAR, E., *Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1938.

GIESZ, L., "Schwindel der Freiheit", *Studium Generale*, 14, 1, 1961, pp. 509-520.

GILES, J. (ed.), *Kierkegaard and Freedom*, Londres, Palmgrave, 2000.

GILL, J. (ed.), *Essays on Kierkegaard*, Minneapolis, Burgess, 1969.

GLENN Jr., J. D., "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work", in PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: *The Sickness unto Death*, Macon, Mercer University Press, 1984, pp. 5-21.

GLÖCKNER, D., "'The Unhappiest One' – Merely an Inscription? On the Relationship Between Immediacy and Language in the Work of Kierkegaard", in CRUYSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 41-53.

GOEHR, L. e HERWITZ, D. (eds.), *The Don Giovanni Moment: Essays on the Legacy of an Opera*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2006.

GONZÁLES, D., "Kierkegaard y la Noción de 'Interioridad'", *Discurso y Realidad*, V, 2, 1990, pp. 89-97.

GONZÁLEZ, D., "On Kierkegaard's Concept of 'Madness'", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 277-292.

GONZÁLEZ, D., *Essai sur l'Ontologie Kierkegaardienne: Idéauté et Détermination*, Paris, L'Harmattan, 1998.

GONZÁLEZ, D., "The Dialectic of Self-Enclosure in Kierkegaard's 'Guilty?'/ 'Not Guilty?'" , in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 11: *Stages on Life's Way*, Macon, Mercer University Press, 2000, pp. 173-187.

GONZÁLEZ, D., "The Meaning of 'Negative Phaenomena' in Kierkegaard's Theory of Subjectivity", in HANSON, J. (ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 149-166.

GOODSTEIN, E., *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

GORDON, H., "A Rejection of Kierkegaard's Monism of Despair", in PERKINS, R. L. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: *The Sickness unto Death*, Macon, Mercer University Press, 1987, pp. 239-257.

GOUWENS, D., *Kierkegaard's Dialectic of Imagination*, Nova Iorque, Peter Lang, 1989.

GOUWENS, D., *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

GREVE, W., “Das Erste Stadium der Existenz und Seine Kritik: Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards ‘Entweder/Oder II’”, in THEUNISSEN, M. e GREVE, W. (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 177-215.

GREVE, W., “El Dudoso Eticista. *O lo Uno, O lo Otro II*, de Kierkegaard”, *Enrahonar*, 29, 1998, pp. 19-33.

GRØN, A., “Existence and Dialectic”, in BERTUNG, B. (ed.), *Kierkegaard: Poet of Existence*, Copenhagen, Reitzel, 1989, pp. 49-58.

GRØN, A., “Frihed i Religionshistorisk Perspektiv”, in GRØN, A. e WIND, H. C. (eds.), *Frihed: Idé og Virkelighed*, Frederiksberg, Anis, 1989, pp. 9-30.

GRØN, A., “Angstens Tvetydighed: Begrebet Angst i Kierkegaards Filosofi”, *Psyke & Logos*, 14, 1993, pp. 46-62.

GRØN, A., *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen, Gyldendal, 1994.

GRØN, A., “Dannelse og Karakter”, *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 58, 1994, pp. 19-35.

GRØN, A., *Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen, Gyldendal, 1994.

GRØN, A., “Der Begriff Verzweiflung”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 33-60.

GRØN, A., “Kierkegaards Phänomenologie?”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 91-116.

GRØN, A., “The Relation Between Part One and Part Two of *The Sickness Unto Death*”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 35-50.

GRØN, A., “La Ética de la Repetición”, *Enrahonar*, 29, 1998, pp. 35-45.

GRØN, A., “Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety”, in CAPPELHØRN, N. J. et al., *Kierkegaard Studies: Yearbook 2001*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2001, pp. 128-140.

GRØN, A., “Mediated Immediacy? The Problem of a Second Immediacy”, CRUYSSBERGHS, P., TAELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 87-95.

GRØN, A., “Ambiguous and Deeply Differentiated: Kierkegaard's Relations to Hegel. A Critique of Jon Stewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*”, *Kierkegardiana*, 23, 2004, pp. 179-200.

GRØN, A., “Subjektivität und Un-Wahrheit”, in CAPPELHØRN, N. J. et al. (eds.), *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006, pp. 13-28.

GRØN, A., “Phenomenology of Despair – Phenomenology of Spirit”, in HUTTER, A. e RASMUSSEN, A. M. (eds.), *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 241-257.

GRØN, A. e WIND, H. C. (eds.), *Frihed: Idé og Virkelighed*, Frederiksberg, Anis, 1989.

GUARDINI, R., “Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards”, in *Unterscheidung des Christlichen: Gesammelte Studien 1923–1963*, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag, 1963, pp. 473-501.

GUARDINI, R., *Vom Sinn der Schwermut*, Kevelaer, Verlagsgemeinschaft Topos plus, 2003.

GUSDORF, G., *Kierkegaard*, Paris, Seghers, 1963.

GYENZE, Z., “Existenz und Ewigkeit. Über die Zeitauffassung von Schelling und Kierkegaard”, *Existentialia*, II, 1-4, 1992, pp. 395-416.

HACKEL, M., “Das Dämonische bei Kierkegaard”, in SCHULZ, H. et al. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2011*, Berlin, Walter de Gruyter, 2011, pp. 383-410.

HÆCKER, T., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Munique, Verlag von J. F. Schreiber, 1913.

HALE, G., *Kierkegaard and the Ends of Language*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

HALL, R., "Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 8: *The Concept of Anxiety*, Macon, Mercer University Press, 1985, pp. 153-166.

HALL, R., "Spirit and Presence. A Kierkegaardian Analysis", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 3: *Either/Or, Part I*, Macon, Mercer University Press, 1995, pp. 271-285.

HANNAY, A., *Kierkegaard*, Nova Iorque, Routledge, 1982.

HANNAY, A., "Basic Despair in *The Sickness unto Death*", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 15-32.

HANNAY, A., "Paradigmatic Despair and the Quest for a Kierkegaardian Anthropology", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 149-163.

HANNAY, A., "Kierkegaardian Despair and the Irascible Soul", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 51-69.

HANNAY, A., "Kierkegaard: The Pathologist", *Enrahonar*, 29, 1998, pp. 109-114.

HANNAY, A., "Kierkegaard and the Variety of Despair", in HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 329-348.

HANNAY, A., *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

HANNAY, A., *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*, Nova Iorque, Routledge, 2003, pp. 64-75.

HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

HANSEN, O. B., "Søren Kierkegaard om Legeme, Sjæl og Ånd", *Janus*, 4, 1990, pp. 134-136.

- HANSON, J. (ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*, Evanston, Northwestern University Press, 2010.
- HANSON, J., "Holy Hypochondria: Narrative and Self-Awareness in *The Concept of Anxiety*", in SCHULZ, H. et al. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2011*, Berlin, Walter de Gruyter, 2011, pp. 239-262.
- HARBSMEIER, E., "Der Begriff der Innerlichkeit bei Søren Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 20, 1999, pp. 31-50.
- HARPER, R., *The Seventh Solitude: Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1965.
- HARRIES, K., *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, Berlin/Nova Iorque, Walter De Gruyter, 2010.
- HARTNACK, J., "Kierkegaards Angreb på Hegel", in HOLM, K. e LINDHARDT, J. (eds.), *Sprogets Mesterskab: Festskrift til Johannes Sløks 70-Årsdag*, Århus, Centrum Forlag, 1986, pp. 30-39.
- HARTSHORNE, M., *Kierkegaard Godly Deceiver: The Nature and Meaning of His Pseudonymous Writings*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1990.
- HEGEL, G. W. F., *Werke*, tomo 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986 / *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F., *Werke*, tomo 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.
- HEIMBÜCHEL, B., *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz: Kierkegaards Analyse der existierenden Subjektivität*, Frankfurt a. M. Lang, 1983.
- HEINRICH, F., *Kierkegaard, le Devenir Chrétien: Humanisme et Religion*, Limoges, Pulim, 1978.
- HELWEG, F., "Hegelianismen i Danmark", *Kierkegaardiana*, 24, 2004, pp. 330-355.
- HENNIGFELD, J., "Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards 'Der Begriff Angst'", *Philosophisches Jahrbuch*, 94, 1987, pp. 269-284.
- HEYWOOD THOMAS, J., *Subjectivity and Paradox*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.
- HEYWOOD THOMAS, J., "Kierkegaard's View of Time", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 4, 1, 1973, pp. 33-40.

HEYWOOD THOMAS, J., "Kierkegaard's Alternative Metaphysical Theology", *History of European Ideas*, 12, 1, 1990, pp. 53-63.

HINKSON, C., "Luther and Kierkegaard: Theologians of the Cross", *International Journal of Systematic Theology*, 3, 1, 2001, pp. 27-45.

HIRSCH, E., *Gesammelte Werke*, vols. 11-12: *Kierkegaard-Studien*, Waltrop, Hartmut Spenner, 2006.

HOFER, G., "Kunst als Grenze. Hegels Theorem des 'unglücklichen Bewußtseins' und die ästhetische Erfahrung bei Kierkegaard", in ANTON, H. (ed.), *Invaliden des Apoll: Motive und Mythen des Dichterleids*, Munique, Wilhelm Fink, 1982, pp. 11-34.

HOHLENBERG, J., *Søren Kierkegaard*, trad. T. Croxall, Nova Iorque, Pantheon Books, s.d..

HOLL, J., *Kierkegaards Konzeption des Selbst: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen Seines Denkens*, Meisenheim a. G., Anton Hain, 1972.

HOLL, J., "Die Transformation des bürgerlichen Selbstbewußtseins in Kierkegaards Werken des Jahres 1843", *Kierkegaardiana*, 13, 1984, pp. 24-37.

HOLM, K. e LINDHARDT, J. (eds.), *Sprogets Mesterskab: Festskrift til Johannes Sløks 70-Årdsdag*, Århus, Centrum Forlag, 1986.

HOLM, S., "L'Être comme Catégorie de l'Éternité", *Kierkegaard Symposion: Orbis Litterarum*, X, 1-2, 1955, pp. 84-92.

HOLMER, P., "Kierkegaard and Logic", *Kierkegaardiana*, 2, 1957, pp. 25-42.

HOLMER, P., *The Paul E. Holmer Papers*, vol. 1: *On Kierkegaard and the Truth*, Eugene, Or., Cascade Books, 2012.

HOPLAND, K., "The Concept of History in Kierkegaard's *The Concept of Anxiety*", in THULSTRUP, N. e THULSTRUP, M. (eds.), *Liber Academiæ Kierkegaardensis*, tomo VIII: *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, Copenhaga, Reitzel, 1990, pp. 13-34.

HOPLAND, K., "Reason as Language and Communication. Some Observations and Considerations Regarding Søren Kierkegaard's Transformation of the Idealist Idea of Rationality", in HAUSCHILDT, F. (ed.), *Liber Academiæ Kierkegaardensis*, tomo IX: *Approach to Kierkegaard: Workshop-Reports*, Copenhaga, Reitzel, 1992, pp. 53-74.

- HOUE, P., MARINO, G. e ROSSEL, S. (eds.), *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdão, Rodopi, 2000, pp. 41-48.
- HOUE, P. e MARINO, G. (eds.), *Søren Kierkegaard and the Word(s): Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhaga, C. A. Reitzel, 2003.
- HOWE, L. A., “Kierkegaard and the Feminine Self”, *Hypathia*, 9, 4, 1994, pp. 131-157.
- HÜGLI, A., *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, [Zurique], Editio Academica, 1973.
- HUNTINGDON, P., “Loneliness and Innocence: A Kierkegaardian Reflection on the Paradox of Self-Realization”, *Continental Philosophy Review*, 39, 2006, pp. 415-433.
- HUSTED, J., *Wilhelms Brev: Det Etske ifølge Kierkegaard*, Copenhaga, Gyldendal, 1999.
- HUSTED, J., “Livet ifølge Søren Kierkegaard”, in BIRKELUND, R. (ed.), *Eksistens og Livsfilosofi*, Copenhaga, Gyldendal, 2002, pp. 91-130.
- HUTTER, A., “Methodischer Negativismus”, in HUTTER, A. e RASMUSSEN, A. M. (eds.), *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 5-28.
- HUTTER, A. e RASMUSSEN, A. M. (eds.), *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014.
- ILLIES, C., “Blind vor Gott? Zu einem zentralen Problem der Wahl in Kierkegaards theonomer Ethik”, *Theologie und Philosophie*, 74, 1999, pp. 48-69.
- IMPARA, P., *Kierkegaard Interprete dell'Ironia Socratica*, Roma, Armando Editore, 2000.
- JAMES, D., “The Absolute Paradox: Kierkegaard's Argument against Hegel's Account of the Relation of Faith to Philosophy”, *Kierkegaardiana*, 24, 2004, pp. 102-120.
- JANKE, W., “Verzweiflung. Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes”, in SCHÜSSLER, I. e JANKE, W. (eds.), *Sein und Geschichtlichkeit: Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1974, pp. 103-113.
- JEGSTRUP, E. (ed.), *The New Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

JEPPESEN, M., “At Kaste Håbet over bord. Ironi, Romantic og Kedsomhed hos Kierkegaard”, *Spring. Tidsskrift for Moderne Litteratur*, 3, 1992, pp. 138-151.

JOHANSEN, U., “Kierkegaard und Hegel”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 7, 1, 1953, pp. 19-53.

JOHNSON, H. e THULSTRUP, N. (eds.), *A Kierkegaard Critique: An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, Chicago, Gateway, 1962.

JOHNSON, R., *The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript*, Haia, Martinus Nijhoff, 1972.

JOLIVET, R., *Introduction à Kierkegaard*, Paris, Fontenelle, 1946.

JOLIVET, R., “Kierkegaard et la Liberté de Choix”, *Kierkegaard Symposion: Orbis Litterarum*, X, 1-2, 1955, pp. 107-111.

JOLIVET, R., *Aux Sources de L’Existentialisme Chrétien: Kierkegaard*, Paris, Fayard, 1958.

JUSTO, J., SOUSA, E. de e ROSFORT, R. (eds.), *Kierkegaard and the Challenges of Infinity, Philosophy and Literature in Dialogue*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

KALLAY, G., “‘What Wilt Thou Do, Old Man?’ – Being Sick Unto Death: Scrooge, King Lear, and Kierkegaard”, *Partial Answers*, 9, 2, 2011, pp. 267-283.

KANGAS, D., *Kierkegaard’s Instant*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

KANGAS, D., “Kierkegaard”, in CORRIGAN, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 381-403.

KAUFMANN, K., *Vom Zweifel zur Verzweiflung: Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002.

KHAN, A., *Salighed as Happiness? Kierkegaard on the Concept of Salighed*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1985.

KHAN, A. e McKINNON, A., “Kierkegaard’s Two Forms of Conscious Despair”, *Studies in Religion*, 14, 4, 1985, pp. 435-454.

- KING, G., *Existence, Thought, Style: Perspectives of a Primary Relation Portrayed Through the Work of Søren Kierkegaard*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.
- KING, W., “Negation as a Religious Category”, *The Journal of Religion*, 37, 2, 1957, pp. 105-118.
- KEMP, P. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Le Singulier: Pensées Kierkegaardiennes sur l’Individu*, Bruxelles, Vubpress, 2008.
- KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- KIRMMSE, B. (ed.), *Encounters with Kierkegaard: A Life Seem by His Contemporaries*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- KIRMMSE, B., “Affectation, or the Invention of the Self: A Modern Disorder”, in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 24-38.
- KJÆLDGAARD, L., “What it Means to be Immortal: Afterlife and AEsthetic Communication in Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript*”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2005*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2005, pp. 90-112.
- KLEIN, A., *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milão, Mursia, 1979.
- KLEMKE, E., *Studies in the Philosophy of Kierkegaard*, Haia, Martinus Nijhoff, 1976.
- KLIER, G., *Die Drei Geister des Menschen: Die Sogennante Spirituslehre in der Philosophie der Frühen Neuzeit*, Estugarda, Steiner, 2002.
- KLINDT-JENSEN, H., “Personbegrebet hos Kierkegaard og C. G. Jung”, *Dansk Udsyn*, 71, 1991, pp. 144-159.
- KLINDT-JENSEN, H., “Idé og Dobbeltbevægelse – Frigørelse hos Platon og Kierkegaard”, *Philosophia*, 24, 1-2, 1995, pp. 155-189.
- KNAPPE, U., “Kant and Kierkegaard on the Failure of the Unity of the Self”, *Kierkegardiana*, 22, 2002, pp. 155-171.
- KOCH, C., “Über Kierkegaard und das ‘Interessante’”, *Kierkegardiana*, 18, 1996, pp. 126-147.

KOCH, C., “Om Dannelsen – et Begrebsmæssigt Potpourri”, in GARFF, J. (ed.), *At Komme til Sig Selv: 15 Portrætter af Danske Dannelsesstærkere*, Copenhagen, Gads Forlag, 2009, pp. 8-26.

KOCH, T., “Die Angst und das Selbst – und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards ‘Der Begriff Angst’”, in ROHLS, J. e WENZ, G. (eds.), *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre: Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 176-195.

KONDRUP, J., “Kommenteringens Faldgruber”, in GARFF, J., ROCCA, E. e SØLTØFT, P. (eds.), *At Vaere Sig Selv Naervaerende: Festschrift til Niels Jørgen Cappelhørn*, Copenhagen, Kristeligt Dagblads Forlag, 2010, pp. 480-496.

KOSH, M., “‘Despair’ in Kierkegaard’s *Either/Or*”, *Journal of the History of Philosophy*, 44, 1, 2006, pp. 85-97.

KRÁLIK, R. et al. (eds.), *Acta Kierkegaardiana*, vol. 5: *Kierkegaard: East and West*, Šaľa/Toronto, Kierkegaard Society of Slovakia/Kierkegaard Circle, 2011.

KRÁLIK, R. et al. (eds.), *Acta Kierkegaardiana*, vol. 6: *Kierkegaard and Human Nature*, Toronto/Nitra, Kierkegaard Circle/Central European Research Institute of Søren Kierkegaard, 2013.

KRAUS, A., *Kierkegaard und Lessing: Sören Aabye Kierkegaards Rekurs auf Gotthold Ephraim Lessing in den “Philosophischen Brocken” und der “Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken”*, Hamburgo, Boethiana, 62, 2003.

KRAUS, H., “Verzweiflung und Selbstsein. Zum ersten Abschnitt der ‘Krankheit zum Tode’”, *Kierkegaardiana*, 13, 1984, pp. 38-49.

KRISHEK, S., “The Moral Implications of Kierkegaard’s Analysis of Despair”, *Religious Studies*, 52, 1, 2016, pp. 1-10.

KUHN, R., *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

KÜHNHOLD, C., *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens: Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1975.

- KÜHNHOLD, C., "Intentionalitet og Bevægelse. Om begrebet 'Springet' hos Søren Kierkegaard", *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 87, 1986, 1, pp. 1-14.
- LACOSTE, G., "The Dialectic of the *Real Erotic* and of Eroticism in Kierkegaard's *Seducer's Diary*", *Kierkegaardiana*, 22, 2002, pp. 125-138.
- LAPOINTE, F. (ed.), *Søren Kierkegaard and His Critics: An International Bibliography of Criticism*, Westport, Con., Greenwood, 2003.
- LAW, D., *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- LAW, D., "A Cacophony of Voices: The Multiple Authors and Readers of Kierkegaard's *The Point of View for My Work as an Author*", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 22: *The Point of View*, Macon, Mercer University Press, 2010, pp. 12-47.
- LEBLANC, C., *Kierkegaard*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- LEBLANC, L.-C., *Essai sur les Rapports entre le Socratisme et la Subjectivité dans l'OEuvre de Soeren Aabye Kierkegaard*, Dissertação de Mestrado apresentada à Université Laval, Québec, 1988.
- LEBOWITZ, N., *Kierkegaard: A Life of Allegory*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1985.
- LLEVADOT, L., "Repetición y Representación: Sobre la Filosofía Segunda de Søren Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 23, 2004, pp. 162-175.
- LHOTE, A., *La Notion de Pardon chez Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1983.
- LIEHU, H., *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and Its Relation to Hegel*, Helsinki, Akateeminen Kirjakauppa, 1990.
- LINDSTRÖM, V., "The First Article of the Creed in Kierkegaard's Writings", *Kierkegaardiana*, 12, 1982, pp. 38-50.
- LIPPITT, J., *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*, Londres/Nova Iorque, MacMillan Press/St. Martin's Press, 2000.
- LIPPITT, J. e STOKES, P., *Narrative, Identity and the Kierkegaardian Self*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015.
- LIRITANO, M., *Disperazione e Fede in Søren Kierkegaard: Una "Lotta di Confini"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.

LIVA, L., "The Abyss of Demonic Boredom: An Analysis of the Dialectic of Freedom and Facticity in Kierkegaard's Early Works", in SCHULZ, H. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2013*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2013, pp. 143-156.

LIVA, L., *Il Demonico nella Scrittura: Kierkegaard e lo Specchio della Pseudonimia*, Génova, Il Melangolo, 2015.

LØGSTRUP, K., "Kierkegaards Tale om Åndsforholdets Fordoblelse. En Tolkning", in *Kunst og Etik*, Copenhagen, Gyldendal, 1961, pp. 189-199.

LØGSTRUP, K., "Le Concept de l'Existence chez Kierkegaard", *Studia Theologica*, 19, 1965, pp. 260-268.

LØGSTRUP, K., "Sartres og Kierkegaards Skildring af den Dæmoniske Indesluthed", *Vindrosen*, XIII, 1, 1966, pp. 28-42.

LONCAR, S., "From Jena to Copenhagen: Kierkegaard's Relations to German Idealism and the Critique of Autonomy in *The Sickness Unto Death*", *Religious Studies*, 47, 2011, pp. 201-216.

LORENTZEN, J., *Kierkegaard's Metaphors*, Macon, Mercer University Press, 2001.

LOTTI, M., "An Education in Possibility", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 5: *Eighteen Upbuilding Discourses*, Macon, Mercer University Press, 2003, pp. 131-156.

LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Londres, Oxford University Press, 1938.

LOWRIE, W., "Existence as Understood by Kierkegaard and/or Sartre", *Sewanee Review*, 58, 1950, pp. 379-401.

LUBANSKA, S., "Despair as the Death of the Spirit in Anti-Climacus' *The Sickness unto Death*", in KRÁLIK, R. KHAN, A. e BURGESS, A., (eds.), *Acta Kierkegaardiana*, vol. 5: *Kierkegaard: East and West*, Šaľa/Toronto, Kierkegaard Society of Slovakia/Kierkegaard Circle, 2011, pp. 238-249.

LÜBCKE, P., "Angstbegrebet hos Kierkegaard og Heidegger", *Agrippa. Psykiatriske Tekster*, 3, 1-2, 1980, pp. 5-33, 58-82.

LÜBCKE, P., "Det Ontologiske Program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard", *Filosofiske Studier*, 6, 1983, pp. 127-47.

- LÜBCKE, P., "Selvets Ontologi hos Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 13, 1984, pp. 50-62.
- LÜBCKE, P., "Kierkegaard. Aesthetics and the Crisis of Metaphysics", in BERTUNG, B. (ed.), *Kierkegaard: Poet of Existence*, Copenhagen, Reitzel, 1989, pp. 75-82.
- LÜBCKE, P., "At 'Have Sat Sig Selv, Eller Være Sat Ved et Andet'", *Filosofiske Studier*, 8, 2007, pp. 1-12.
- LUNARDI, L., *La Dialettica in Kierkegaard*, Pádua, Liviana, 1987.
- MACKEY, L., "Søren Kierkegaard. The Poetry of Inwardness", in SCHRADER, G. (ed.), *Existential Philosophers: Kierkegaard to Mearleau-Ponty*, Toronto, McGraw-Hill, 1967, pp. 45-107.
- MACKEY, L., *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1971.
- MACKEY, L., *Points of View: Readings of Kierkegaard*, Tallahassee, Florida State University Press, 1986.
- MACKEY, L., "Desconstructing the Self: Kierkegaard's *Sickness Unto Death*", *Anglican Theological Review*, 71, 1989, pp. 152-165.
- MAGURSHAK, D., "Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger's Notion of Fallen Everydayness", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: *The Sickness unto Death*, Macon, Mercer University Press, 1984, pp. 208-237.
- MALANTSCHUK, G., "Søren Kierkegaards Teori om Springet og hans Virkelighedsbegreb", *Kierkegaardiana*, 1, 1955, pp. 7-15.
- MALANTSCHUK, G., "Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in Sören Kierkegaards existentielllem Denken", in *Kierkegaard Symposion: Orbis Litterarum*, x, 1-2, Copenhagen, Munksgaard, 1955, pp. 166-177.
- MALANTSCHUK, G., "Begrebet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 2, 1957, pp. 43-53.
- MALANTSCHUK, G., "Søren Kierkegaard og Poul Møller", *Kierkegaardiana*, 3, 1959, pp. 7-20.

MALANTSCHUK, G., “Problemer omkring Selvet og Udødeligheden i Søren Kierkegaards Forfatterskab”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 24, 1961, pp. 167-180.

MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's Way to the Truth: An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard*, trad. Mary Michelsen, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1963.

MALANTSCHUK, G., *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen, Hans Reitzels Forlag, 1968.

MALANTSCHUK, G., “Begreberne Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard”, *Kierkegaardiana*, 9, 1974, pp. 104-132.

MALANTSCHUK, G., *Fra Individ til den Enkelte: Problemer omkring Friheden og det Ethiske hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen, Reitzel, 1978.

MALANTSCHUK, G., “Stadien in der Bewegung der Freiheit bei Søren Kierkegaard”, *Text und Kontext*, 6, 1-2, 1978, pp. 151-166.

MALANTSCHUK, G., “Angoisse et Existence chez Kierkegaard”, *Les Études Philosophiques*, 2, 1979, pp. 163-172.

MALANTSCHUK, G., *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angst*, Copenhagen, C. A. Reitzel, 1995.

MARCO, I., *Kierkegaard: Esistenzialismo e Dramma della Persona*, Bréscia, Morcelliana, 1985.

MARCO, I., *Il concetto di Io in Kierkegaard*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1991.

MARINO, G., “The Place of Reason in Kierkegaard's Ethics”, *Kierkegaardiana*, 18, 1996, pp. 49-64.

MARINO, G., “Anxiety in *The Concept of Anxiety*”, in in HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 308-328.

MARINO, G., *Kierkegaard in the Present Age*, Milwaukee, Marquette University Press, 2001.

MARINO, G., “Despair and Depression”, in MOONEY, E. (ed.), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 121-128.

- MARKS, T., "Kierkegaard's 'New Argument' for Immortality", *Journal of Religious Ethics*, 38, 1, 2010, pp. 143-186.
- MARSHAW, R., "The Sickbed Preacher: Kierkegaard on Adversity and the Awakening of Faith", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 7: *Christian Discourses and The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, Macon, Mercer University Press, pp. 219-250.
- MARTIN, C., "Distraction and Self-Deception", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 15: *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Macon, Mercer University Press, 2005, pp. 53-84.
- MARTINEZ, R., *Kierkegaard and the Art of Irony*, Amherst, Humanity Books, 2001.
- MATUSTÍK, M. e WESTPHAL, M. (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- MAY, R., *The Meaning of Anxiety*, Nova Iorque, W. W. Norton, 1977.
- MAYBEE, J., "Kierkegaard on the Madness of Reason", *Man and World*, 29, 1996, pp. 387-406.
- McCARTHY, V., "'Melancholy' and 'Religious Melancholy' in Kierkegaard", *Kierkegardiana*, 10, 1977, pp. 152-165.
- McCARTHY, V., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Haia, Martinus Nihjoff, 1978.
- McCARTHY, V., "Mourning and Melancholia in 'Quidam's Diary'", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 11: *Stages on Life's Way*, Macon, Mercer University Press, 2000, pp. 150-171.
- McKINNON, A., "Similarities and Differences in Kierkegaard's Accounts of Hegel", *Kierkegardiana*, 10, 1977, pp. 117-132.
- McKINNON, A. (ed.), *Kierkegaard: Resources and Results*, Montreal, Wilfrid Laurier University Press, 1982.
- McKINNON, A., "Kierkegaard on Philosophy: The Geography of a Concept", in CORTESE, A., *Liber Academiæ Kierkegaardensis Annuarius*, 1977-78, Copenhaga/Milão, Reitzel/Vita e Pensiero, 1980, pp. 63-106.

- MEERPOHL, B., *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards*, Würzburg, C. J. Becker Universitäts-Druckerei, 1934.
- MEHL, P., “Despair’s Demand: An Appraisal of Kierkegaard’s Argument for God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 32, 3, 1992, pp. 167-182.
- MELCHIORRE, V., *Saggio su Kierkegaard*, Génova, Marietti, 1987.
- MELCHIORRE, V., *Gli Stadi di Vita in S. Kierkegaard: Schemi e Materiali di Lavoro*, Milão, I.S.U., 2000.
- MESNARD, P., *Le Vrai Visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948.
- MICHALSON, G., “Lessing, Kierkegaard, and the ‘Ugly Ditch’: A Reexamination”, *The Journal of Religion*, 59, 3, 1979, pp. 324-334.
- MILLER, L., *In Search of the Self: The Individual in the Thought of Kierkegaard*, Filadélfia, Muhlenberg Press, 1992.
- MININGER, J., “Allegories of the Demonic”, in CAPPELHØRN, N. J. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2007*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2007, pp. 514-529.
- MISRAHI, R., *La Problématique du Sujet Aujourd’hui*, Paris, Encre Marine, 1994.
- MJAALAND, M., “The Double Destruction of Hegel”, in HUTTER, A. e RASMUSSEN, A. (eds.), *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 135–150.
- MODICA, Guiseppe, *Una Verità per Me: Itinerari Kierkegaardiani*, Milão, Vita e Pensiero, 2007.
- MOONEY, E., *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard’s Moral-Religious Psychology from Either/or to Sickness unto Death*, Nova Iorque, Routledge, 1996.
- MOONEY, E., “Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William’s Admonition”, in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 4: *Either/Or, Part II*, reimp., Macon, Mercer University Press, 2007, pp. 5-31.
- MOONEY, E., *On Søren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Burlington, Ashgate, 2007.
- MOONEY, E. *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, Indiana University Press, Bloomington, 2008.

- MOYAR, D. (ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2010.
- MULLEN, J., *Kierkegaard's Philosophy: Self Deception and Cowardice in the Present Age*, Nova Iorque, University Press of America, 1995.
- MÜLLER, C., "Vom Gewissen bei Pascal und Kierkegaard", *Evangelische Theologie*, 15, 1955, pp. 115-128.
- MÜLLER, P., *Kierkegaard's "Works of Love": Christian Ethics and the Maieutic Ideal*, trad. C. S. Evans e J. Evans, Copenhaga, Reitzel, 1993.
- MÜLLER, U., "Objektivität und subjective Allgemeinheit. Über Natur und Grenzen ethischer Lebensverhältnisse mit Rücksicht auf Kierkegaard", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 41, 1987, pp. 613-632.
- MØLLER, P. M., *Filosofiske Essays og Strøtanker*, Copenhaga, Gyldendalske Boghandler, 1965.
- NAGLEY, W., "Kierkegaard's Irony in the 'Diapsalmata'", *Kierkegaardiana*, 6, 1966, pp. 51-74.
- NELSON, C., "'Drunk'/'Not Drunk'? The Dialectic of Intoxication in 'Phister as Captain Scipio' and 'Becoming Sober'", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 7: *Christian Discourses and The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, Macon, Mercer University Press, pp. 345-365.
- NEWMARK, K., "Secret Agents. After Kierkegaard's Subject", *MLN*, 112, 1997, pp. 719-752.
- NGUYEN VAN TUYEN, J., *Foi et Existence chez Kierkegaard*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- NICOLETTI, M., *La Dialettica dell'Incarnazione: Soggettività e Storia del Pensiero di S. Kierkegaard*, Bolonha, EDB, 1983.
- NICOLETTI, M. e PENZO, G. (eds.), *Kierkegaard: Filosofia e Teologia del Paradosso*, Bréscia, Morcelliana, 1999.
- NIELSEN, H., *Where the Passion Is: A Reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Tallahassee, Florida State University Press, 1983.

- NIESSEN, E., *Der anthropologische Geistbegriff bei Søren Kierkegaard*, Dissertação de Doutorado em Filosofia apresentada à Universidade de Bona, Bona, 1938.
- NORDENTOFT, K., *Kierkegaard's Psychology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1978.
- OSTENDFELD, I., *Søren Kierkegaard's Psychology*, trad. A. McKinnon, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1978.
- PACI, E., "Die positive Bedeutung des Menschen bei Kierkegaard", *Schweizer Monatschrift*, 43, 1963-64, pp. 177-184.
- PASCAL, B., *Pensées*, reimp., Paris, Garnier, 1974.
- PATTISON, G., *Kierkegaard on Art and Communication*, London, MacMillan Press, 1992.
- PATTISON, G., *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, London, Macmillan, 1992.
- PATTISON, G., "'Before God' as a Regulative Concept", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 70-84.
- PATTISON, G., *Kierkegaard, Religion, and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- PATTISON, G., *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Londres, Routledge, 2002.
- PATTISON, G., *The Philosophy of Kierkegaard*, Bucks, Acumen, 2005.
- PATTISON, G., "Kierkegaard's Hands", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 22: *The Point of View*, Macon, Mercer University Press, 2010, pp. 104-116.
- PATTISON, G., *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- PATTISON, G. e SHAKESPEARE, S. (eds.), *Kierkegaard: The Self in Society*, Londres, Macmillan, 1998.
- PAUL, J.-M. (dir.), *Le Mal et la Maladie de Maître Eckhart à Thomas Bernhard: Actes du Colloque Organisé par le Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de*

l'Université de Nancy II (6, 7, 8 Février 1987), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1988.

PECK, Steven, "Thinkpiece. Randomness, Contingency, and Faith: Is There a Science of Subjectivity?", *Zygon*, 38, 1, 2003, pp. 5-23.

PEDERSEN, C., "Det Springende Punkt. Om Kierkegaards *Begrebet Angest*", *Synsvinkler*, 2, 1992, pp. 65-84.

PEDERSEN, J., "Bekræftelsen i det Indvortes Menneske. En Opbyggelig Tale af Søren Kierkegaard, Belyst ved Grundtræk i Hans Tænkning", *Fønix*, 7, 1983, pp. 225-251.

PERKINS, R., "The Constitution of the Self in Hegel's Phenomenology of Spirit and in Kierkegaard's *Sickness unto Death*", in WESTPHAL, M. (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, 1982, pp. 95-115.

PERKINS, R., "Climacan Politics: Person and Polis in Kierkegaard's Postscript", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 12: *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Macon, Mercer University Press, 1997, pp. 33-53.

PESSOA, F., *Livro do Desassossego: Composto por Bernardo Soares, Ajudante de Guarda-Livros na Cidade de Lisboa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011.

PIEPER, A., "Die Bedeutung des Begriffs 'Existenzkategorie' im Denken Kierkegaards", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 25, 1971, pp. 187-201.

PIEPER, A., "Sören Kierkegaard – Inter-esse zwischen Theorie und Praxis", *Philosophische Rundschau*, 24, 1977, pp. 129-145.

PLEINES, J.-E., "Zum Begriff des Selbstverständnisses im Werke Sören Kierkegaards", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, X/XI, 1967, pp. 105-149.

PODMORE, S., "The Lightning and the Earthquake: Kierkegaard on the *Anfechtung* of Luther", *Heythrop Journal*, 46, 2006, pp. 562-578.

PODMORE, S., *Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2011.

POJMAN, L., *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*, University, The University of Alabama Press, 1984.

POLITIS, H., *Le Vocabulaire de Kierkegaard*, Paris, Ellipses, 2002.

- POLITIS, H., *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*, Paris, Kimé, 2009.
- POLK, T., “The Tax Collector: Model of Inwardness”, in BARRETT, L. e STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard and the Bible*, vol. II: *The New Testament*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2010, pp. 107-122.
- POOLE, R., *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Charlottesville/Londres, University Press of Virginia, 1993.
- POULSEN, B., “Die Zweideutigkeit der Reflexion bei G. W. F. Hegel und Søren Kierkegaard”, *Kierkegaardiana*, 23, 2004, pp. 41-59.
- PRENTER, R., “L’Homme, Synthèse du Temps et de L’Éternité d’après Søren Kierkegaard”, *Studia Theologica*, 2, 1, 1949, pp. 5-20.
- PRICE, G., *The Narrow Pass: A Study of Kierkegaard’s Concept of Man*, Nova Iorque et al., McGraw-Hill, 1963.
- PUCHNIAK, P., “Kierkegaard’s ‘Self’ and Augustine’s Influence”, in SCHULZ, H. et al. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2011*, Berlim, Walter de Gruyter, 2011, pp. 181-194.
- PURKARTHOFFER, R., *Kierkegaard*, Leipzig, Reclam, 2005.
- QUINZIO, A., *L’Estetico in Kierkegaard*, Nápoles, Liguori, 1992.
- QUIST, W., *Tid og Eksistens: Kierkegaard og Heidegger*, Copenhaga, Anis, 2009.
- RAE, G., “Kierkegaard, the Self, Authenticity and the Teleological Suspension of the Ethical”, *Critical Horizons*, 11, 2010, pp. 75-97.
- RASMUSSEN, A., “Kierkegaard’s Notion of Negativity as an Epistemological and Anthropological Problem”, in CAPPELHØRN, N. J. et al. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2004*, Berlim, Walter de Gruyter, 2004, pp. 250-262.
- RASMUSSEN, R., “Angst og Melankoli – Kierkegaard med Lacan”, in in RASMUSSEN, R. e THAMBOUR, T. (eds.), *Angst hos Lacan og Kierkegaard*, Copenhaga, Vanløse, 2005, pp. 111-118.
- RASMUSSEN, R. e THAMBOUR, T. (eds.), *Angst hos Lacan og Kierkegaard*, Copenhaga, Vanløse, 2005.

RÉE, J. e CHAMBERLAIN, J. (ed.), *Kierkegaard: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1998.

RINGLEBEN, J., “Das Selbstsein und sein Grund in Gott. Interpretation einer grundlegenden Passage der ‘Krankheit zum Tode’”, in HAUSCHILDT, F. (ed.), *Liber Academiae Kierkegaardensis*, tomo IX: *Approach to Kierkegaard: Workshop-reports*, Copenhagen, Reitzel, 1992, pp. 75-91.

RINGLEBEN, J., “Zur Aufbau-logik der *Krankheit zum Tode*”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 100-116.

RINGLEBEN, J., *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard: Erklärung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

ROBERTS, K., “Lazarus: Kierkegaard’s Use of a Destitute Beggar and a Resurrected Friend”, in BARRET, L. e STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard and the Bible*, vol. II: *The New Testament*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2010, pp. 139-149.

ROBERTS, R., *Faith, Reason and History: Rethinking Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, Macon, Mercer University Press, 1986.

ROBERTS, R., “Dialectical Emotions and the Virtue of Faith”, in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 12: *Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*, Macon, Mercer University Press, 1997, pp. 73-93.

ROBERTS, R., “Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard”, in HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 177-206.

ROCCA, E., “Rozpacz jako grzech: Jak jest możliwe myślenie o rozpacz?” [“O desespero como pecado: Como pode pensar-se o desespero?”], in URBAN, Marek e ZUZIAK, W. (eds.), *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Søren Kierkegarda* [“O Homem contra o Desespero na Filosofia de Søren Kierkegaard”], Cracóvia, Wydawnictwo Naukowe PAT, 2004, pp. 103-115 [acesso à versão original, sob o título “Com’è possibile pensare la disperazione?”, cedida pelo autor].

ROCCA, E., “Vier Thesen zur Anthropologie Kierkegaards”, in CAPPELHØRN, N. J. et al. (eds.), *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006, pp. 543-560.

ROHLS, J., “Kierkegaard’s Reflexionen über Geist und Sünde im Kontext des Deutschen Idealismus”, in HUTTER, A. e RASMUSSEN, A. (eds.), *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 203-240.

ROHLS, J. e WENZ, G. (eds.), *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre: Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

ROHRMOSER, G., “Kierkegaard und das Problem der Subjektivität”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 8, 1966, pp. 289-310.

ROLLEFSON, R., *Thinking with Kierkegaard and Wittgenstein: The Philosophical Theology of Paul L. Holmer*, Eugene (Or.), Pickwick, 2014.

ROSENAU, H., “Wie kommt ein Ästhet zur Verzweiflung? Die Bedeutung der Kunst bei Kierkegaard und Schelling”, *Kierkegaardiana*, 16, 1993, pp. 94-106.

ROSENKRANZ, K., *Psychologie oder die Wissenschaft vom Subjektiven Geist*, Königsberg, Bornträger, 1837.

ROUSE, J., “Kierkegaard Next Hit on Truth”, *Idealistic Studies*, 18, 1988, pp. 145-168.

RUDD, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

RUDD, A., “Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self. The Virtues of Being in Time”, *Journal of Religious Ethics*, 36, 2008, pp. 491-509.

RUMBLE, V., “Eternity Lies Beneath: Autonomy and Finitude in Kierkegaard’s Early Writings”, *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1, 1997, pp. 83-103.

SAGI, Abraham, *Kierkegaard, Religion, and Existence: The Voyage of the Self*, Amsterdão, Rodopi, 2000.

SAINT-GERMAIN, C., *L’Avènement de la Vérité: Hegel, Kierkegaard, Heidegger*, Paris, L’Harmattan, 2003.

SAMYN, L., “How to Cure Despair: On Irony and the Unhappy Consciousness”, in CAPPELHØRN, N. J. et al. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2009: Kierkegaard’s Concept of Irony*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2009, pp. 317-354.

SARACENO, L., *La Vertigine della Libertà: L’Angoscia in Søren Kierkegaard*, Catânia, Studio Teologico S. Paolo, 2011.

SARKAR, H., *Toils of Understanding: An Essay on Kierkegaard's "The Present Age"*, Macon, Mercer University, 2000.

SCHÄFER, W., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Sören Kierkegaards "Krankheit zum Tode"*, s.l., GRIN, 2007.

SCHALOW, F., "Temporality revisited. Kierkegaard and the Transitive Character of Time", *Auslegung*, 17, 1, 1991, pp. 15-25.

SCHILLINGER-KIND, A., *Enten-Eller [Aut-Aut] di Søren Kierkegaard: Guida e Commento*, trad. T. Cavallo, Milão, Garzanti, 1999.

SCHMID, H. (ed.), *Wort und Dienst: Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Bethel*, Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1971.

SCHMIDINGER, H., *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*, Friburgo/Munique, Karl Alber, 1983.

SHMUËLI, A., *Kierkegaard and Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

SCHONBAUMSFELD, G., *A Confusion of Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

SCHRADER, G. (ed.), *Existential Philosophers: Kierkegaard to Mearleau-Ponty*, Toronto, McGraw-Hill, 1967.

SCHRAG, C., *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, Evanston, Northwestern University Press, 1961.

SCHULTZ, J., "Om 'Poesi' og 'Virkelighed' hos Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 6, 1966, pp. 7-29.

SCHULZ, H., "To Believe is To Be: Reflections on Kierkegaard's Phenomenology of (Un-)Freedom in *The Sickness unto Death*", in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp.164-185.

SCHULZ, H., "Kierkegaard über Hegel. Umriss einer kritisch-polemischen Aneignung", *Kierkegaardiana*, 21, 2000, pp. 152-178.

SCHULZ, H., "Second Immediacy: A Kierkegaardian Account of Faith", in CRUYSBERGHS, P., TAELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and*

Reflection in Kierkegaard's Thought, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 71-86.

SCHULZ, H., "Traces of Hegelian Psychology and Theology: Søren Kierkegaard and Karl Rosenkranz", in *Aneignung und Reflexion: Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*, vol. I, Berlim/Boston, De Gruyter, 2011, pp. 349-385.

SCHULZ, W., "Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard: Bemerkungen zum 'Begriff Angst'", in THEUNISSEN, M. e GREVE, W. (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 347-366.

SCHÜSSLER, I. e JANKE, W. (eds.), *Sein und Geschichtlichkeit: Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1974.

SCHÜTZ, A., "Mozart and the Philosophers", in *Collected Papers*, vol. II, Haia, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 179-200.

SCRUTON, R., *The Aesthetics of Music*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

SEDMAN, C., "Wider das bürgerliche und das professorale Denken: Die Kategorie des Einzelnen in Kierkegaards Philosophie", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 43, 1998, pp. 55-72.

SHAKESPEARE, S., *Kierkegaard, Language and the Reality of God*, Aldershot, Ashgate, 2002.

SHLEIFER, R. e MARKLEY, T. (eds.), *Kierkegaard and Literature*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

SIKES, W., *On Becoming the Truth*, St. Louis, Bethany Press, 1967.

SINNETT, M., *Restoring the Conversation: Socratic Dialectic in the Authorship of Søren Kierkegaard*, St. Andrew, Theology in Scotland, 2002.

SILVA, B., *A Teia da Possibilidade: Aproximação ao Conto "Uma Possibilidade" dos Estádios no Caminho da Vida de Kierkegaard*, Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2009.

SILVA, B., "O "Interessante": Entre o Estético e o Existencial no 'Diário do Sedutor' e Noutros Textos", Colóquio *Categorias Existenciais*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 24, 25 e 26 de Junho de 2010.

- SLAATTE, H., *A Re-Appraisal of Kierkegaard*, Lanham, University Press of America, 1995.
- SLØK, C., “*Don Giovanni* as the Re-entry of the Spirit in the Flesh”, in CAPPELHØRN, N. J. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2008*, Berlim/Boston, Walter de Gruyter, 2008, pp. 141-157.
- SLØK, J., “Begrebet om Existens hos Heidegger, Sartre og Kierkegaard”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 10, 1947, pp. 230-240.
- SLØK, J., *Die Anthropologie Kierkegaards*, Copenhaga, Rosenkilde und Bagger, 1954.
- SMITH, H., *Kierkegaard's Pilgrimage of Man: The Road to Self-Positing and Self-Abdication*, Delft, Meinema, 1965.
- SMITH, J. (ed.), *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1981.
- SÖDERQUIST, B., *The Isolated Self: Irony as Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhaga, C. A. Reitzel, 2007.
- SÖDERQUIST, B., “Authoring a Self”, in CAPPELHØRN, N. J., DEUSER, H. e SÖDERQUIST, B. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2009: Kierkegaard's Concept of Irony*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2009, pp. 153-166.
- SØE, N. H., “The Human Spirit and God”, in THULSTRUP, Marie M. e THULSTRUP, Niels (eds.), *Bibliotheca Kierkegardiana*, vol. 2, Copenhaga, Reitzel, 1978, pp. 16-26.
- SØLTOFT, P., “Anthropology and Ethics: The Connection between Subjectivity and Intersubjectivity as the Basis of a Kierkegaardian Anthropology”, in HOUE, P., MARINO, G. e ROSSEL, S., (eds.), *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdão, Rodopi, 2000, pp. 41-48.
- SØLTOFT, P., “Ethics and Irony”, in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 2: *The Concept of Irony*, Macon, Mercer University Press, 2001, pp. 265-287.
- SØLTOFT, P., “Angst og Kærlighed”, in RASMUSSEN, R. e THAMBOUR, T. (eds.), *Angst hos Lacan og Kierkegaard*, Copenhaga, Vanløse, 2005, pp. 83-98.
- SOLOMON, R. C. e HIGGINS, K. M. (eds.), *The Age of German Idealism*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1993.

SONDRUP, S. P. (ed.), *H. C. Andersen: Old Problems and New readings, Papers from the Third International Hans Christian Andersen Conference*, Odense/Provo, Utah, Hans Christian Andersen Center et al., 2004.

SPECK, J. (ed.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit*, vol. III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, pp. 125-159.

SPERA, S., *Il Pensiero del Giovane Kierkegaard: Indagini Critiche sulla Filosofia della Religione e Studi sugli Aspetti Inediti del Pensiero Kierkegaardiano*, Pádova, Cedam, 1977.

SPERA, S., *Introduzione a Kierkegaard*, Roma/Bari, Laterza, 1983.

STACK, G., “Kierkegaard: The Self and Ethical Existence”, *Ethics*, 83, 2, 1973, pp. 108-112.

STACK, G., “La Persona Subjectiva y el Mundo en Kierkegaard”, *Folia Humanistica*, 13, 1975, pp. 701-709.

STACK, G., *Kierkegaard's Existencial Ethics*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1977.

STAN, L., “The Lily in the Field and the Bird of the Air: An Endless Liturgy in Kierkegaard's Authorship”, in BARRETT, L. e STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard and the Bible*, vol. II: *The New Testament*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2010, pp. 55-78.

STRACK-GOERTSCHES, H., *Die Entwicklung existierender Inter-Subjektivität aus dem freien Geist (Hegels Philosophie des subjektiven Geistes mit Rücksicht auf Kierkegaard)*, Dissertação de Doutorado em Filosofia apresentada à Universidade de Colónia, Colonia, 1999.

STEINER, G., “The Wound of Negativity: Two Kierkegaard Texts”, RÉE, J. e CHAMBERLAIN, J., *Kierkegaard: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 102-113.

STENGREN, G., “Connatural Knowledge in Aquinas and Kierkegaardian Subjectivity”, *Kierkegaardiana*, 10, 1977, pp. 182-189.

STEWART, J., “The Architectonic of Hegel's Phenomenology of Spirit”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 4, 1995, pp. 747-776.

STEWART, J., “Kierkegaard’s Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1997*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 117-143.

STEWART, J., “Kierkegaard as a Hegelian”, *Enrahonar*, 29, 1998, pp. 147-152.

STEWART, J., *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. VI, tomo II: *Kierkegaard and his German Contemporaries: Theology.*, Aldershot, Ashgate, 2007.

STEWART, J., (ed.), *A Companion to Kierkegaard*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015.

STOKES, P., “Kierkegaard’s Mirrors: The Immediacy of Moral Vision”, *Inquiry*, 50, 1, 2007, pp. 70-94.

STOKES, P., “Anti-Climacus and Neo-Lockeanism: Towards a Kierkegaardian Personal Identity Theory”, in CAPPELHØRN, N. J. *et al.* (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 2009: Kierkegaard’s Concept of Irony*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2009, pp. 529-557.

STOKES, P., *Kierkegaard’s Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*, Nova Iorque, Palgrave MacMillan, 2010.

STOKES, P., *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

STOKES, P. e BUBEN, A. (eds.), *Kierkegaard and Death*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2011.

STOTT, M., *Behind the Mask: Kierkegaard’s Pseudonymic Treatment of Lessing in The Concluding Unscientific Postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993.

STRAND, F., “Geistlosigkeit”, *Kierkegaardiana*, 22, 2002, pp. 107-124.

STRAWSER, M., *Both/And: Reading Kierkegaard From Irony to Edification*, Nova Iorque, Fordham University Press, 1997.

STRUVE, W., “Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche”, *Symposion*, 1, 1949, pp. 211-253;

STRUVE, W., "Kierkegaard und das existentielle Denken", *Scheidewege*, 3, 1-2, 1973, pp. 163-183.

STUMP, E. (ed.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1993.

SUMMERS, R., "Controlled Irony and the Emergence of the Self in Kierkegaard's Dissertation", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 2: *The Concept of Irony*, Macon, Mercer University Press, 2001, pp. 289-315.

SWENSON, D., *Something About Kierkegaard*, Macon, Mercer University Press, 1983.

TAEELS, J., "A More Primitive Thinking: Word and Speech-Act in CRUYSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 55-70.

TAJAFUERCE, B., "Realidad y Racionalidad Kierkegaardianas: La Curvatura Ética de la Subjetividad", *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 16, 1998, pp. 179-183.

TAJAFUERCE, B., "'We Want to See Action!' On Kierkegaard's Ethical Instruction", *Kierkegaardiana*, 20, 1999, pp. 97-110.

TANNER, J., *Anxiety in Eden: A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, Nova Iorque/Oxford, Oxford University Press, 1992.

TAYLOR, M., "Time's Struggle with Space: Kierkegaard's Understanding of Temporality", *The Harvard Theological Review*, 66, 3, 1973, pp. 311-329.

TAYLOR, M., "Kierkegaard on the Structure of Selfhood", *Kierkegaardiana*, 9, 1974, pp. 84-101.

TAYLOR, M., *Kierkegaard Pseudonymous Authorship: A Study of Time and Self*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

TAYLOR, M., "Psychoanalytic Dimensions of Kierkegaard's View of Selfhood", *Philosophy Today*, 19, 1975, pp. 198-212.

TAYLOR, M., "Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel", *Kierkegaardiana*, 10, 1977, pp. 95-116.

TAYLOR, M., "Self in/as Other", *Kierkegaardiana*, 13, 1984, pp. 63-71.

TAYLOR, M., *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, Nova Iorque, Fordham University Press, 2000.

- TERESA DE JESÚS, Santa, *Libro de la Vida*, Madrid, Cátedra, 2014.
- THEUNISSEN, M., *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Friburgo/Munique, Karl Alber, 1958.
- THEUNISSEN, M., “Das Menschenbild in der ‘Krankheit zum Tode’”, in THEUNISSEN, M. e GREVE, W. (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 496-509.
- THEUNISSEN, M., *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung: Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt a. M., Anton Hain, 1991.
- THEUNISSEN, M., *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993.
- THEUNISSEN, M., “Für einen Rationaleren Kierkegaard: Zu Einwänden von Arne Grøn und Alastair Hannay”, in CAPPELØRN, N. J. e DEUSER, H. (eds.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1996*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996, pp. 61-90.
- THEUNISSEN, M., *Vorentwürfe von Moderne: Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996.
- THEUNISSEN, M., “Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard”, in CAPPELHØRN, N. J. e STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Mening It”: Copenhagen, May 5-9, 1996*, Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1997, pp. 177-190.
- THEUNISSEN, M., *Kierkegaard’s Concept of Despair*, trad. Barbara Harshav, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.
- THEUNISSEN, M. e GREVE, W. (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.
- THIELST, P., *Livet Forstås Baglæns, Men Må Leves Forlæns: Historien om Søren Kierkegaard*, Copenhaga, Gyldendal, 1995.
- THIES, P., *Un Oiseau de Kierkegaard*, Paris, Grassin, 1993.
- THOMPSON, J., *The Lonely Labyrinth: Kierkegaard’s Pseudonymous Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967.
- THOMPSON, J. (ed.), *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Anchor Books, 1972.

- THOMPSON, J., *Kierkegaard*, Londres, Victor Gollancz, 1974.
- THOMTE, R., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Nova Iorque, Greenwood Press, 1969.
- THULSTRUP, M., "Forstanden contra Troen? En Bemærkning til Kierkegaards Problemstilling", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1954, 2, pp. 89-97.
- THULSTRUP, N., *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den Spekulative Idealisme indtil 1846*, Copenhaga, Gyldendal, 1967.
- THULSTRUP, M. e THULSTRUP, N. (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, 16 vols., Reitzel, Copenhaga, 1978-1988.
- THULSTRUP, N., "Hegel's Stages of Cognition in *The Phenomenology of Spirit* and Kierkegaard's Stages of Existence in *Concluding Unscientific Postscript*", in CORTESE, A. e THULSTRUP, N. (eds.), *Liber Academiæ Kierkegaardianæ Annularius*, ed., tomos II-IV, 1979-81, Copenhaga/Milão, Reitzel/Vita e Pensiero, 1982, pp. 61-69.
- THYSEN, O., "Hvem Skaber det Skabte Menneske? Om Søren Kierkegaards 'Sygdommen til døden'", in *Brudstykker – en Kortlægning af det Fortrolige*, Copenhaga, Gyldendal, 1980, pp. 156-177.
- TSAKIRI, V., *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, Londres, Palmgrave, 2006.
- TUGENHAT, E., "Übergang zum Problem der Selbstbestimmung: Freud, Hegel, Kierkegaard", in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 137-163.
- URBAN, Marek e ZUZIAK, W. (eds.), *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegarda* ["O Homem contra o Desespero na Filosofia de Søren Kierkegaard"], Cracóvia, Wydawnictwo Naukowe PAT, 2004.
- VARDY, P., *Kierkegaard*, Londres, Liguori Publications, 1997.
- VEGA, R. de la, "Eksistentialismens Oprindelse: Sjælen i Kierkegaards Lære", *Exil*, 3, 1968, pp. 1-10.
- VEISLAND, J., *Kierkegaard and the Dialectics of Modernism*, Nova Iorque, Peter Lang, 1985.
- VELOCCI, G., *Filosofia e Fede in Kierkegaard*, Roma, 1976.

VERGOTE, H.-B., *Sens et Répétition: Essai sur l'Ironie Kierkegaardienne*, 2 vols., Paris, Cerf/L'Orante, 1982.

VERSTRYNGE, K., "'Anxiety as Innocence': Between Vigilius Haufniensis and Anti-Climacus", in CAPPELHØRN, N. J. et al., *Kierkegaard Studies: Yearbook 2001*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2001, pp. 141-157.

VERSTRYNGE, K., "'Hysteria of the Spirit': on Melancholy in Kierkegaard", in CRUYSSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 143-158.

VETTER, H., "Alter Mensch und neuer Mensch: Vom Gesichtspunkt einer Interpretation des Gesamtwerkes von Sören Kierkegaard", *Zeitschrift für Katolische Theologie*, 101, 2, 1979, pp. 175-187.

VETTER, H., *Stadien der Existenz: Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*, Viena et al., Herder, 1979.

VIALLANEIX, N., *Sören Kierkegaard: L'Attente de la Foi*, Genebra, Labor et Fides, 1967.

VIALLANEIX, N., *Écoute, Kierkegaard: Essai sur la Communication de la Parole*, Paris, Cerf, 1979.

VISKER, R., "Demons and the Demonic: Kierkegaard and Heidegger on Anxiety and Sexual Difference", in CRUYSSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 181-195.

VON BALTHASAR, H., "Kierkegaard und Nietzsche", in *Prometheus: Studien zur Geschichte der deutschen Idealismus*, Kerle, Heidelberg, 1947, pp. 695-735.

VON KLOEDEN, W., "'Den Enkelte' – 'Menighed'. Aspekte zu S. Kierkegaards Gemeindeauffassung", in THULSTRUP, N. (ed.), *Liber Academiae Kierkegaardensis Annuarii*, tomo V, Copenhaga, Reitzel, 1984, pp. 7-30.

VON KLOEDEN, W., "Sokratische Ironie bei Plato und S. Kierkegaard", in THULSTRUP, N., THULSTRUP, M., *Liber Academiae Kierkegaardensis*, tomo VII: *Irony and Humor in Søren Kierkegaard*, Copenhaga, Reitzel, 1986-87, pp. 51-60.

VON KLOEDEN, W., "S. Kierkegaards 'Der Begriff Angst': Einige Aspekte zum theologischen und philosophischen Kontext", in THULSTRUP, N. e THULSTRUP, M. (eds.), *Liber Academiæ Kierkegaardensis Annuarius*, tomo VIII: *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, Copenhaga, Reitzel, 1990, pp. 35-56.

VRIES. J. de e BRUGGER, W. (eds.), *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*, Frankfurt a. M., Walter Brugger, 1973.

WAHL, J., "Kierkegaard und das Problem der Zeit. Eine Skizze", *Schweizer Monatshefte*, 43, 1963-64, pp. 197-198.

WAHL, J., *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967.

WALKER, J., *Kierkegaard: The Descent into God*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1985.

WALSH, S., "On 'Feminine' and 'Masculine' Forms of Despair", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: *The Sickness unto Death*, Macon, Mercer University Press, 1984, pp. 121-34.

WALSH, S., *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, University Park, Pa., The Pennsylvania State University Press, 1994.

WALSH, S., "Veni, Vidi, Vici: Immediacy and Reflection as Gendered Categories in Kierkegaard's Thought", in CRUYSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 25-39.

WALSH, S., *Living Christianity: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, University Park, Pa., The Pennsylvania State University Press, 2006.

WALSH UTTERBACH, S., "Kierkegaard's Inverse Dialectic", *Kierkegardiana*, 11, 1980, pp. 34-54.

WATKIN, J., "Boom! The Earth is Round! – On the Impossibility of an Existential System", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 12: *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Macon, Mercer University Press, 1997, pp. 95-113.

WATKIN, J., "Søren Kierkegaard's Psychology of the Self", *Journal of Psychology and Christianity*, 17, 1998, pp. 362-373.

- WATKIN, J., *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Lanham, Md., Scarecrow Press, 2001.
- WATTS, D., "The Paradox of Beginning: Hegel, Kierkegaard and Philosophical Inquiry", *Inquiry*, 50, 1, 2007, pp. 5-33.
- WATTS, M., *Kierkegaard*, Oxford, Oneworld Publications, 2003.
- WEGENER, M., "Kierkegaard om Tiden og det Timelige", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 10, 1987, pp. 67-86.
- WELZ, C., "How to Comprehend Incomprehensible Love? Kierkegaard Research and Philosophy of Emotion", *Kierkegaardiana*, 24, 2004, pp. 261-286.
- WESTON, M., *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Londres, Routledge, 1994.
- WESTON, M., "Evading the Issue: The Strategy of Kierkegaard's *Postscript*", *Philosophical Investigations*, 22, 1999, pp. 35-64.
- WESTON, M., "Kierkegaard and the Origins of the Post-Modern 'Self'", *European Journal of Philosophy*, 10, 2002, pp. 398-412.
- WESTPHAL, J., *Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2007.
- WESTPHAL, M. (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, 1982.
- WESTPHAL, M., "Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair", in PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: *The Sickness unto Death*, Macon, Mercer University Press, 1984, pp. 39-66.
- WESTPHAL, M., *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Macon, Mercer University Press, 1987.
- WESTPHAL, M., *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette, Purdue, 1996.
- WESTPHAL, M., "Kierkegaard and Hegel", in HANNAY, A. e MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 101-124.

- WESTPHAL, M., "Kierkegaard and the Role of Reflection in Second Immediacy", in CRUYSBERGHS, P., TAEELS, J. e VERSTRYNGE, K. (eds.), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Lovaina, Leuven University Press, 2003, pp. 159-179.
- WRATHALL, Mark A. (ed.), *Religion after Metaphysics*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2003.
- WIDENMAN, R., "Some Aspects of Time in Aristotle and Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 8, 1971, pp. 7-22.
- WILDE, F.-E., "Sein und Wirklichkeit", *Kierkegaardiana*, 8, 1971, pp. 193-198.
- WILDE, O., *The Collected Works*, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 1997.
- WILLIAMS, F., "A Problem in Values: The Faustian Motivation in Kierkegaard and Goethe", *Ethics*, 63, 1953, pp. 251-261.
- WIND, H., "Mennesket som Menneske i Vorden. Søren Kierkegaards Menneskesyn", in PEDERSEN, S. (ed.), *Menneskesynet*, Copenhagen, GAD, 1989, pp. 188-214.
- WISDO, D., *The Life of Irony and the Ethics of Belief*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- WOLF, E., "Der Begriff Angst bei Søren Kierkegaard", in WOLFF, H. (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1971, pp. 620-631.
- WOLFF, H. (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1971.
- WYSCHOGROD, E. (ed.), *The Phenomenon of Death: Faces of Mortality*, Nova Iorque et al., Harper & Row, 1973.
- WYSCHOGROD, M., *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*, Nova Iorque, Humanities Press, 1969.
- ZAHAVI, D. (ed.), *Hidden Resources: Classical Perspectives on Subjectivity*, Thorverton, Imprint Academic, 2004.
- ZIOLKOWSKI, E., *The Literary Kierkegaard*, Evanston, Northwestern University Press, 2011.

ZIMMERMANN, F., *Das Wesen des Geistes im Werk Sören Kierkegaards*, Dissertação de Doutorado em Filosofia apresentada à Universidade de Munique, Munique, 1969.

ZUIDEMA, S., *Kierkegaard*, Filadélfia, Presbyterian and Reformed Pbs., 1960.